EMMANUELE KANT

LA METAFISICA DEI COSTUMI

PARTE II[a]

LA DOTTRINA DELLA VIRTÙ

PRIMA TRADUZIONE ITALIANA CON PREFAZIONE DI GIOVANNI VIDARI

PAVIA
MATTEI, SPERONI & C. EDITORI
1911

PREFAZIONE

La Dottrina della Virtù, *di cui si pubblica ora la prima traduzione italiana, fa parte, insieme a* **La Dottrina del Diritto**, *di un'opera molto importante, e pur considerata fra le minori di E. Kant:* « **La Metafisica dei Costumi** ». *Essa appartiene all'ultimo periodo della vita del sommo pensatore, essendo state le due parti pubblicate quando Kant aveva già toccato i settantatre anni, e precisamente:* La Dottrina del Diritto *nel gennaio,* La Dottrina della Virtù *nell'agosto 1797. Della prima lo stesso Kant curò poi una seconda edizione nel 1798, della seconda la nuova edizione comparve nel 1803, l'anno prima della morte di Kant.*

Ma, per quanto scritta in età avanzata, la « Metafisica dei Costumi » *rimane sempre un'opera degnissima di meditazione e di studio sia perchè essa attesta ancora una volta la gagliardia di pensiero e l'austerità morale di quella mente sovrana, sia perchè essa costituisce come il compimento di quel maestoso edificio di dottrine etiche, al quale la* « Fondazione » *e la* « Critica della ragione pratica » *avevan poste le basi. Infatti, se la* « Fondazione » *aveva determinato con penetrante analisi e lucida precisione di concetti la essenza della moralità, e se la* « Critica della ragion pratica » *ne aveva con profonda indagine scrutate le condizioni di possibilità, la* « Metafisica dei costumi » *da quei principii puri deduce per via razionale le conseguenze in tutto il campo del diritto e in quello della virtù, affrontando alla luce delle austere dot-*

trine prima esposte e giustificate la soluzione di tutti i problemi dottrinali e pratici, che nei due campi si presentano, e svolgendo quindi un intiero e complesso trattato di Etica.

Delle due parti, di cui risulta la « Metafisica dei Costumi », *si pubblica ora soltanto la traduzione della* « Dottrina della virtù », *la quale può ben intendersi separatamente dall'altra, perchè Kant pone una netta distinzione fra la condotta giuridica sottoposta alla legge puramente formale della coesistenza delle libertà, entro cui tutti i fini possono esser proseguiti, e la condotta virtuosa sottoposta alla legge della prosecuzione di un fine determinato, che è quello che sia per sè stesso obbligatorio. E siccome la legge formale della coesistenza delle uguali libertà non può che riguardare le condizioni* esterne *della condotta, laddove il fine che è per se stesso un dovere non può che essere* interiore *alla condotta, ne viene, che fra la dottrina della condotta giuridicamente retta e quella della condotta virtuosamente buona è possibile una netta e precisa distinzione; epperò si può la seconda intendere distintamente dalla prima.*

Da questo breve cenno si vede, che oggetto principale della « Dottrina della Virtù » *è la determinazione di quel fine appunto, che è nello stesso tempo e per sè stesso obbligatorio in modo universale, e nella illustrazione di quelle forme di condotta (virtù), che sono atte al conseguimento del fine indicato, in opposizione a quelle (vizi), che da esso ci allontanano. Stabilito, quindi, nella Introduzione, che il fine obbligatorio è, nei rapporti dell'agente con sè stesso, la propria perfezione, e, nei rapporti con gli altri, la loro felicità, Kant si trattiene a esaminare nelle due parti della* Dottrina elementare *quali siano i doveri perfetti e imperfetti dell'uomo verso sè stesso (I. parte) e verso gli altri (II. parte). Dopo di che egli abbozza rapida-*

mente in quella che chiama Dottrina del metodo morale *una teoria dell'arte morale, cioè del modo, del procedimento e dei mezzi, per cui quella condotta virtuosa, di cui ha svolto ampiamente il concetto, si traduce in azione. Così l' Etica sbocca naturalmente nella Pedagogia, e ambedue si compongono solidamente e fortemente in intima connessione organica con le dottrine gnoseologiche e metafisiche svolte nelle opere maggiori e fondamentali.*

Accade però di chiedersi, leggendo questa Dottrina della virtù, se rimangano veramente in essa osservate quelle che, secondo Kant e secondo lo spirito di tutta la sua filosofia, dovevan costituire come le condizioni essenziali di una teoria scientifica della moralità, e che sono il formalismo *dei principii, e il* razionalismo *del metodo. Kant infatti aveva dimostrato e ripete in quest'opera (cfr. Introduz. § 17), che l'Etica non può fornire altro che un principio tale che soltanto per la sua forma, e non per il suo contenuto o per la sua materia, possa diventare imperativo; la qual condizione è soddisfatta dalla possibilità che ha la massima di esser voluta universalmente: il che in altre parole significa, che la condotta morale è caratterizzata essenzialmente da una volontà universale, epperò anche a sè stessa legislatrice. Del pari Kant aveva detto nelle opere morali precedenti, e sostiene qui, che il metodo, onde deve svilupparsi una dottrina della virtù, non può che essere* a priori, *tale cioè che per esso si ricavino dal principio puro della volontà autonoma le determinazioni ulteriori della condotta virtuosa.*

Ora, è certo che, per rispetto al primo punto, la Dottrina della Virtù *ci presenta questo di singolare che, non solo, riprendendo un concetto già espresso nella* Fondazione *e nella* Critica della Ragion pratica, *Kant introduce nell' Etica l' idea di* fine *accostan-*

dola così intimamente a quella di dovere, *da poter parlare di fini che sono nello stesso tempo doveri, così come aveva già parlato di — fini in sè —; ma anche arriva a determinar più precisamente la natura di tal fine, cioè del contenuto stesso o della materia della moralità, distinguendo il fine obbligatorio nei rapporti dell'uomo con sè stesso (il perfezionamento) dal fine obbligatorio nei rapporti dell'agente con gli altri (la felicità); e scende ancora a maggiori determinazioni coi concetti di perfezionamento fisico e di perfezionamento morale, di benessere fisico e di benessere morale. — E, per rispetto al secondo punto, la* Dottrina della Virtù *ci presenta pur questo di singolare, che Kant stesso nella Introduzione (§ XII) fa un'acuta analisi psicologica di alcuni fatti, come il sentimento morale, la coscienza morale, l'amor del prossimo, il rispetto, che egli riconosce quali condizioni naturali preparatorie del dovere e della virtù, e poi del concetto formatosi di tali fatti egli largamente si serve nel corso dell'opera per la deduzione che fa delle diverse forme di condotta virtuosa.*

Vi sarebbero, dunque, ragioni sufficienti per ritenere, che Kant in quest'opera non serbi fedeltà nè alla natura del principio morale solennemente posto nè alla natura del metodo da lui solennemente proclamato.

In verità, io ritengo che il concetto di fine, empirico com'è e necessariamente collegato al fatto del sentimento e del desiderio, sia più atto a recar confusione che luce in una dottrina morale nudamente e austeramente filosofica, e che, ben meglio di esso, giovi di accogliere sola e sovrana, come del resto ha ben dimostrato Kant, la nozione di — legge — (1). *Tuttavia*

(1) Cfr. la mia comunicazione al congresso filosofico di Bologna: — *Le idee di fine e di norma in Etica* — in Rivista di filosofia 1911.

è da riconoscere, che l'idea di fine ha troppo larga ed efficace azione nella vita umana ed è troppo intimamente connesso con l'esercizio della nostra attività pratica, per poterne assolutamente prescindere in una dottrina della virtù, cioè in una trattazione di morale pratica o applicata. Almeno come istrumento di applicazione, come mezzo di trapasso dalla dottrina filosofica pura alla dottrina applicata, esso deve e può essere adoperato.

Allora si rende necessario quel concetto, forse logicamente contradditorio, ma indubbiamente utile, del — fine per sè stesso obbligatorio —, o del — fine che è ad un tempo dovere —. Tutto sta, ora, nel vedere se la determinazione di un tal fine, cioè insomma del contenuto adeguato alla universalità della legge, sia coerente con lo spirito generale della dottrina. E io credo di sì. Poichè, secondo quanto Kant aveva dimostrato nella Fondazione, *il — fine in sè — non può essere che la stessa personalità umana ; e qui in fondo egli non fa altro che illustrare magnificamente, con maestosa severità di considerazioni e deduzioni, il principio del perfezionamento personale, come legge suprema della condotta. Che se egli, trattando dei rapporti dell'agente con gli altri, parla esclusivamente della felicità loro, è da notare che tale sua proposizione ha, a mio avviso, un doppio senso: in primo luogo significa, che la felicità, non potendo essere fine obbligatorio per l'agente, resta che faccia parte del fine obbligatorio dell'agente nel rapporto con altri ; in secondo luogo significa, che potendo ad essa felicità contribuirsi con l'amore e il rispetto, e avendo questo rispetto un valor morale, se non superiore, certo più fondamentale dell'amore, resta che il fine della personalità, la quale è più strettamente legata alla norma del rispetto, ha in fondo anche qui la prevalenza (cfr. § 25). Si può dire, in altre parole, che nella*

costituzione del fine etico la felicità entra in quanto, per un lato, non ne è esclusa, e in quanto, per l'altro, è subordinata al principio supremo e formale della personalità e del dovere.

Quanto poi alla contaminazione empirica che compare nel metodo di questa trattazione, credo si possa convenire che essa è più apparente che reale; più determinata dalla necessità di accostare più che fosse possibile i principii puri della dottrina alla realtà psicologica, che non da concessioni fatte al principio metodico opposto. Kant, volendo applicare il concetto razionale o puro della moralità, ritiene opportuno di chiedersi se l'esperienza presenti qualche aspetto o elemento, che più sia adatto a spianare, nella pratica, la via a quel concetto; e lo trova infatti (come, del resto, aveva già accennato nella Fondazione *e nella* Critica della Ragion pratica*) in quei fatti del sentimento morale e della simpatia disinteressata, che, ben lungi dell' infirmare la purezza di quel principio, sembrano quasi richiederlo come condizione di loro spiegabilità, e quasi ne sono la oscura rivelazione e l'istrumento d'attuazione nel campo dell'esperienza o nel mondo fenomenico.*

Io ritengo, adunque, che la Dottrina della virtú, *per quanto, come dottrina derivata e applicata, appaia alquanto staccarsi, quanto ai principii e al metodo, dalle altre opere fondamentali del grande pensatore, pure sia stata pensata e scritta* con spirito veramente Kantiano, *cioè in perfetta conformità sostanziale a tutta quanta la dottrina e al procedimento del pensiero che aveva dettate le due maggiori* Critiche *e la* Fondazione. *Basta leggere quel che Kant scrive del dominio di sè e dell'apatia come condizione essenziale della virtù, e del suo carattere di progressività e di interiorità (Introduz. XVII); quel che scrive del dovere della veracità e della dignità personale (§§ 9 e 11);*

quel che riguarda l'amicizia come sintesi dell'amore e del rispetto (§ 46); quel che riguarda infine i rapporti della morale razionale con la religione (conclusione); basta, dico, leggere tali pagine, dove la robustezza del pensiero, la finezza dell'analisi psicologica, la sicura conoscenza dell'animo umano sono pervase e, direi, sollevate da un gagliardo, ma contenuto, impeto morale, per convincersi che si ha dinnanzi sempre quel medesimo atteggiamento spirituale e quella medesima maniera di intuire e vivere il mondo della moratità, che, in un modo più sgombro di preoccupazioni pratiche, epperò più limpido e puro, erano apparsi nelle opere precedenti.

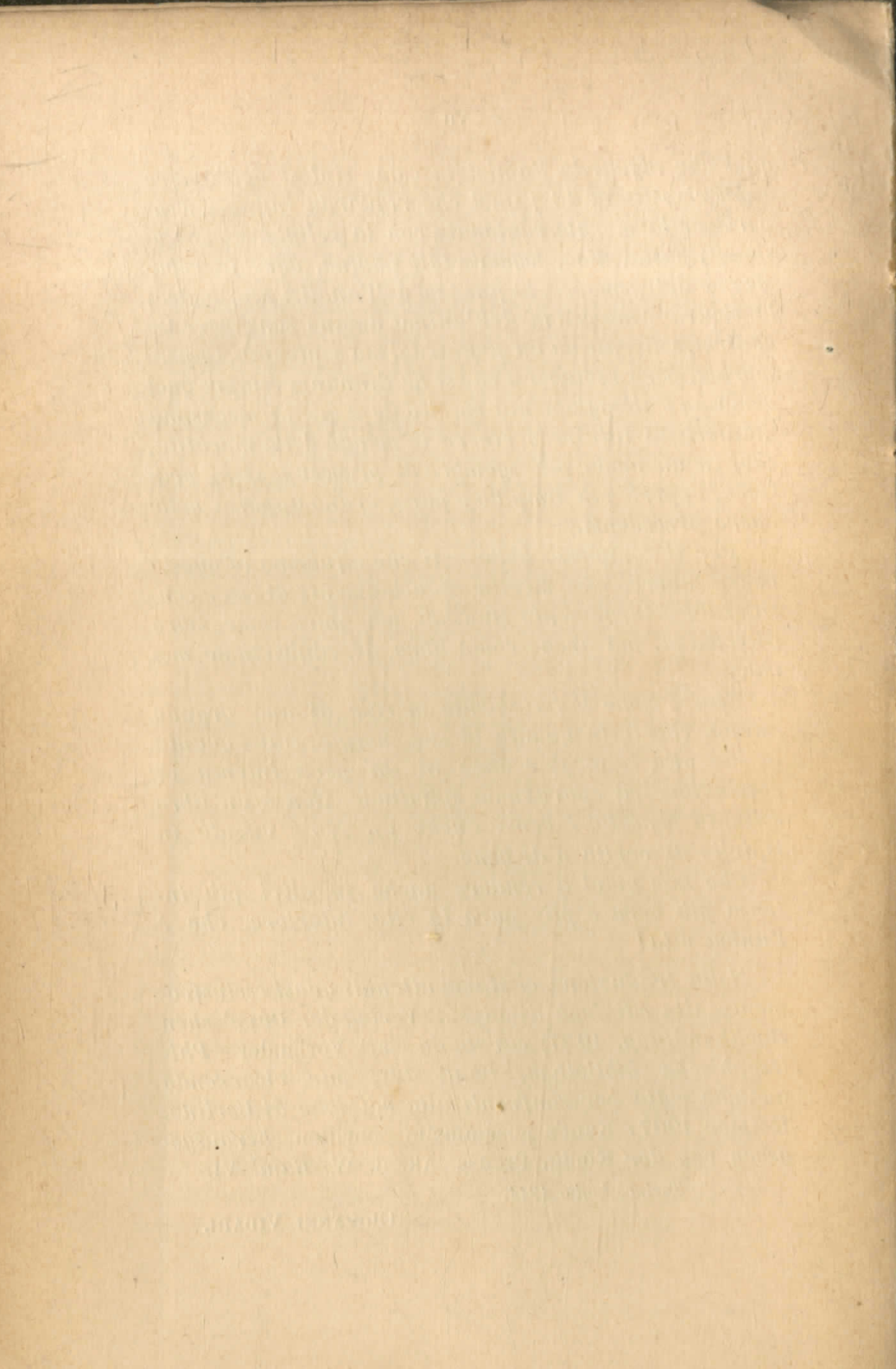
Per il complesso delle doti che rifulgono in questo breve lavoro, esso merita indubbiamente di esser considerato e largamente studiato, non pure come libro di scienza, ma anche come libro di edificazione morale.

Esso è come il testamento morale di una grande anima, che tutta quanta la sua energia, tutta quanta la sua vita impiegò e visse in un'opera intensa di rivelazione ed epurazione spirituale. Non è un libro soltanto pensato, è bensì anche un libro vissuto in ispirito di verità e di bene.

Che esso giovi a rendere anche in altri più intensa più vera e più pura la vita interiore, che è l'unica vita!

Nella traduzione ci siamo attenuti quasi esclusivamente alla edizione di Lipsia (Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907) curata da Karl Vorländer (*Philosophische Bibliothek, Band 42); pur ricorrendo qualche volta per confronti alla edizione di Berlino, Reimer 1907:* Kant's gesammelte Schriften, *herausgegeben von der* König. Preuss. Ak. d. W. *Band* VI.

Torino, luglio 1911.

GIOVANNI VIDARI.

PREFAZIONE

Se vi è sopra un oggetto qualunque una *filosofia* (cioè un sistema di conoscenze razionali derivate da concetti), deve esservi pure per questa filosofia un sistema di concetti razionali puri, indipendenti da ogni condizione empirica, cioè una *metafisica*. Si tratta ora di sapere se, per poter attribuire a ogni filosofia *pratica* quale scienza dei doveri, e per conseguenza anche alla *dottrina della virtù* (Etica), il carattere di una vera scienza (il carattere sistematico), e non soltanto quello di un aggregato di massime raccogliticcie (carattere frammentario), siano anche necessari degli *elementi metafisici*. — Questa necessità non è posta in dubbio da nessuno per ciò che riguarda la dottrina pura del diritto, perchè questa si riferisce soltanto alla *forma* del libero arbitrio, limitato dalle leggi della libertà nelle sue relazioni esteriori, e fa astrazione da ogni *fine* considerato come materia della volontà. La dottrina del dovere è dunque qui una nuda dottrina scientifica (*doctrina scientiae*) [1].

---

[1] *Un conoscitore di filosofia pratica* non è necessariamente perciò *un filosofo pratico*. Filosofo pratico è soltanto colui che prende, quale principio fondamentale *delle sue azioni*, lo *scopo finale della ragione*, e che possiede nello stesso tempo il sapere ncessario per far questo. Siccome poi questo sapere ha l'azione per oggetto, non ha bisogno, quando riguarda soltanto il dovere della virtù, di essere spinto sino ai fili più reconditi della metafisica; se riguarda invece il dovere di diritto, in cui il mio e il tuo debbono essere esattamente pesati sulla bilancia della giustizia, si deve seguire il principio dell'eguaglianza

Ma sembra affatto contrario all'idea di questa parte della filosofia, chiamata dottrina della virtù, di risalire sino agli *elementi metafisici*, per riuscire a rendere il concetto del dovere, purificato da ogni principio empirico (da ogni sentimento), un incitamento della volontà. Perchè, come è possibile farci un'idea della violenza e della forza erculea necessarie per vincere le nostre innate inclinazioni al vizio, se la virtù deve tirare le sue armi dall'arsenale della metafisica? Questa, infatti, non è in fondo che un argomento di speculazione, accessibile a ben pochi uomini. Ed è perciò che i maestri di morale, i quali nelle assemblee, dalle cattedre e nei libri di morale vogliono ammantarsi di brandelli metafisici, cadono nel ridicolo. Non è però inutile e ancor meno ridicolo, ricercare i primi principi della dottrina della virtù in una metafisica, poichè ogni vero filosofo deve risalire ai primi principî di questo concetto del dovere, altrimenti non ci sarebbe da aspettarsi in generale nè sicurezza, nè purezza nella dottrina della virtù. Un moralista popolare può ben accontentarsi di appoggiarsi sopra un certo sentimento, che si può ben chiamare morale in base all'effetto che se ne attende; quando però vuol provare se una certa azione è o non è un dovere di virtù, egli si propone il problema: « Se ognuno prendesse in ogni caso la sua massima come legge universale, resterebbe essa d'accordo con sè stessa? ». Che se il sentimento solo ci facesse un dovere di prendere questo principio quale criterio di condotta, allora questo dovere non sarebbe più dettato dalla ragione, ma unicamente conforme all'istinto, e per conseguenza accettato ciecamente.

---

dell'azione e della reazione e osservare per ciò una certa analogia colla precisione matematica. Ma siccome non si tratta semplicemente di sapere *che cosa* è nostro dovere di fare (cosa che può essere facilmente indicata, osservando gli scopi a cui tutti gli uomini tendono naturalmente), ma si tratta principalmente del principio interno della libertà, bisogna che la coscienza di questo dovere sia nello stesso tempo *motivo* all' azione, per poter dire di colui, che al suo sapere unisce questo principio di saggezza, che egli è un vero filosofo pratico.

In realtà nessun principio morale si fonda, come ben lo si immagina, su un qualunque *sentimento*; esso realmente non è altro che un'oscura concezione di quella *metafisica*, che risiede al fondo della ragione di tutti gli uomini, come scorge facilmente il maestro, che cerca di istruire socraticamente il suo alunno intorno all'imperativo del dovere e all'applicazione di questo concetto nell'apprezzamento morale delle proprie azioni. L'*esposizione* di questo concetto (la tecnica) non ha bisogno di esser fatta in modo del tutto metafisico adoperando un linguaggio scolastico, se il maestro non intende fare del suo scolaro precisamente un filosofo. Ma il *pensiero* deve risalire sino agli elementi della metafisica, senza di che non ci sarebbe da aspettarsi nè sicurezza nè purezza, anzi nessuna forza motrice nella dottrina della virtù.

Se ci allontaniamo da questo principio e se partiamo da un *sentimento* patologico, o anche da un sentimento puramente estetico o magari anche da un sentimento morale (~~però da un sentimento~~ soggettivamente, non ~~oggettivamente, pratico~~), in altri termini, se partiamo dalla materia della volontà cioè dallo *scopo*, non dalla sua forma, vale a dire dalla *legge*, per riuscire a determinare i doveri, allora non ci sarà più ~~certamente nessun~~ *elemento metafisico* della dottrina della virtù, perchè il sentimento, in qualunque modo sia stato eccitato, è sempre *fisico*. Ma in questo caso la dottrina della virtù, sia essa esposta in una scuola o nelle assemblee o in qualsiasi altro luogo, è sempre corrotta nella sua origine. Ed infatti non è indifferente quali impulsi ci servano per arrivare a un buon fine (cioè, all'adempimento di tutti i doveri). La metafisica può, dunque, ben disgustare i così detti maestri di sapienza, che sentenziano sulla dottrina del dovere come *oracoli* o *geni*, ma per quelli che si dedicano a questa dottrina è un dovere rigoroso di risalire sino alla metafisica, per ricercarvi gli elementi della dottrina della virtù, e di cominciare col sedersi sui banchi della sua scuola.

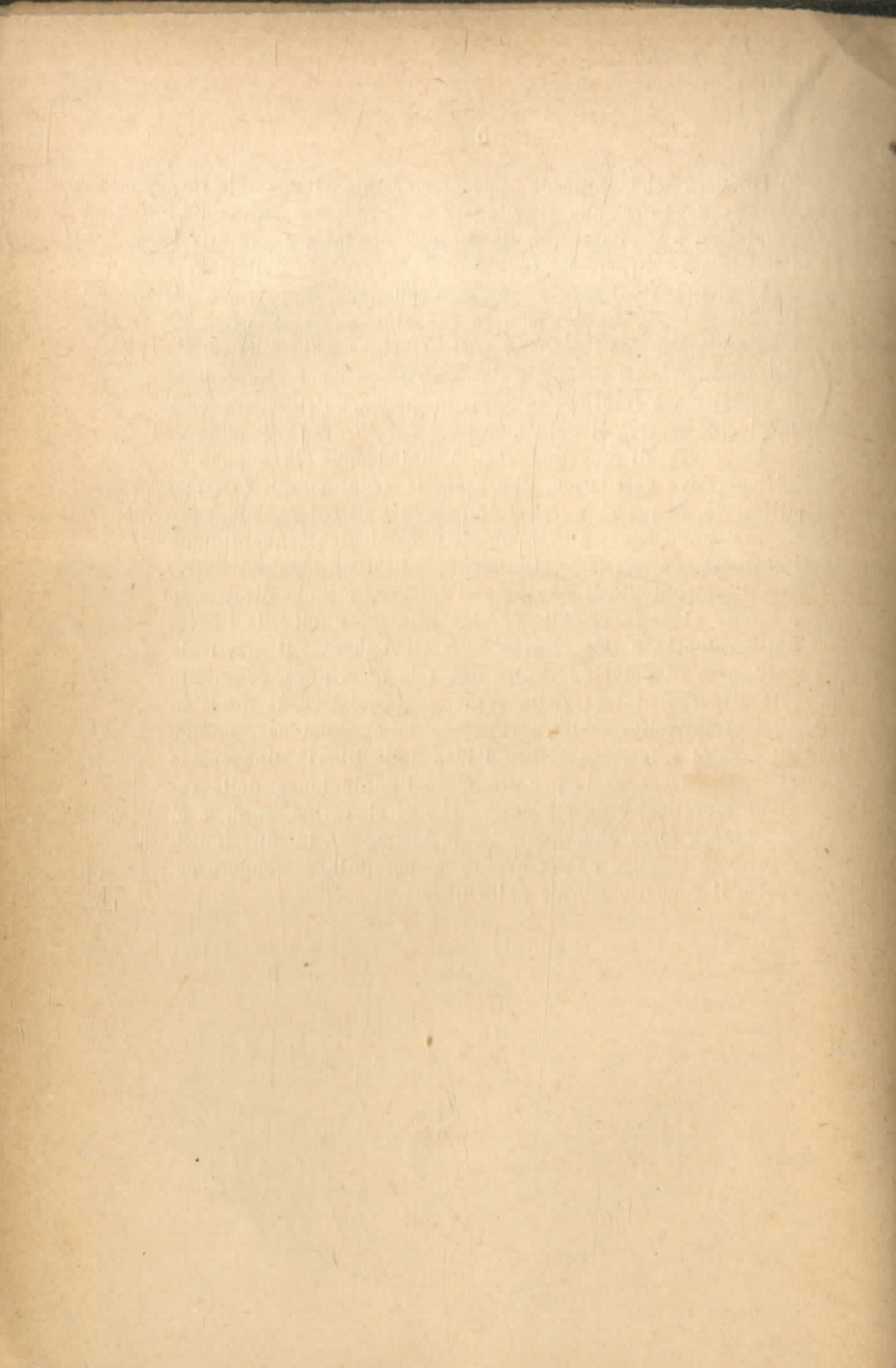
***

C'è veramente da meravigliarsi che, dopo tutte le spiegazioni date per mostrare come il principio del dovere derivi unicamente dalla ragione pura, sia ancora possibile ricondurlo alla *dottrina della felicità*; è ben vero che s'immagina una certa felicità *morale*, che non deriverebbe da nessuna causa empirica, ma è un'assurdità che si contraddice da sè stessa.

In verità, l'uomo che pensa, quando ha vinto l'attrattiva al vizio ed è conscio di aver compiuto il suo sovente aspro dovere, si trova in uno stato di pace interna e di serenità che si può ben chiamare felicità, e nel quale la virtù trova la sua propria ricompensa. Ora, dice l'eudemonista, questa dolcezza, questa felicità è precisamente il motivo che lo spinge ad agire virtuosamente: non il concetto del dovere determina immediatamente la sua volontà, ma soltanto per mezzo della felicità, che ha in prospettiva, egli è indotto a fare il suo dovere. È chiaro però che, per poter ripromettersi questa ricompensa soltanto dalla coscienza di aver fatto il proprio dovere, bisogna che egli abbia avuto prima questa coscienza, cioè egli deve sentirsi spinto a compiere il proprio dovere, prima ancora di sapere e senza pensare affatto che la felicità sarà la conseguenza di questo adempimento. Egli s'aggira dunque, con questa *eziologia*, in un *circolo* vizioso. Egli può cioè sperare di essere felice (o internamente beato) soltanto quando è conscio di aver fatto il proprio dovere, e può esser spinto all'adempimento del suo dovere soltanto quando egli prevede che, così agendo, potrà esser felice. Inoltre in questa sottigliezza c'è pure una *contraddizione*. Perchè, da una parte, l'uomo deve compiere il proprio dovere senza domandarsi quale effetto questo adempimento avrà sulla sua felicità, deve agire, cioè, secondo un principio morale; d'altra parte, può soltanto riconoscere per suo dovere ciò che potrà arrecargli felicità, quindi agirà secondo un principio *patologico*, che è appunto l'opposto del primo.

Io in altro luogo (nella rivista mensile di Berlino) ho ricondotto alla più semplice espressione (a quel che mi pare) la differenza tra il piacere *patologico* e il piacere *morale*.

Il piacere che precede necessariamente l' adempimento di una legge e che ci spinge a osservare e seguire questa legge, è patologico, e la nostra condotta segue allora l'*ordine naturale*; quello invece che è preceduto dalla legge, e che si prova soltanto a questa condizione, appartiene all'*ordine morale*. Se non si tien conto di questa distinzione e se si sostituisce l'*eudemonia* (il principio della felicità) all'*eleuteronomia* (il principio della libertà, su cui si appoggia la legislazione interna), la conseguenza sarà l'*eutanasia* (cioè la placida morte) di ogni morale.

La causa di questi errori è unicamente la seguente: L'imperativo categorico, che detta le leggi morali in modo dittatorio, non può entrare nella mente di coloro, che sono avvezzi unicamente alle spiegazioni fisiologiche, quantunque questi si sentano irresistibilmente spinti da esso ad agire. Ma il malcontento di non potersi spiegare ciò che d'altronde è affatto al di fuori della cerchia fisiologica (cioè, la libertà della volontà), è tale che, sebbene elevi l'animo il privilegio dell'uomo di poter concepire una tale *idea*, pure, congiunto alle superbe pretese della ragione speculativa, la quale in altri campi sente molto fortemente la sua potenza, spinge gli uomini a formare contro l'idea della libertà una specie di *coalizione* generale per difendere l'onnipotenza della ragione teoretica, e da ciò deriva che ci si ostina oggi, e ci si ostinerà forse ancora per lungo tempo, ma in fine inutilmente, ad assalire e, per quanto è possibile, a rendere sospetto il concetto morale della libertà.

Introduzione alla dottrina della virtù.

Etica significava negli antichi tempi la *dottrina dei costumi* (*philosophia moralis*) in generale, che era anche chiamata la dottrina dei doveri. In seguito si stimò conveniente di applicare questo nome soltanto a una parte della dottrina dei costumi, cioè propriamente a quella parte che si occupa dei doveri che non cadono sotto le leggi esterne (e per la quale in tedesco si è trovato il nome così appropriato di *Tugendlehre* o dottrina della virtù), in modo che oggi il sistema della dottrina generale dei doveri si divide in: dottrina del diritto (*jurisprudentia*), che è suscettibile di essere tradotta in leggi esterne, e in dottrina della virtù (*ethica*), che sfugge a ogni legislazione di tal genere; e possiamo accontentarci di questo.

I.

Spiegazione del concetto di una dottrina della virtù.

Il *concetto del dovere* contiene già in sè stesso il concetto di una *obbligazione* (di una costrizione) esercitata dalla legge sul libero arbitrio; questa costrizione può essere o *esterna* o *imposta da noi stessi*. L'imperativo morale col suo decreto categorico (il dovere assoluto) indica questa costrizione, la quale s'applica non a tutti gli esseri ragionevoli in generale (perchè vi possono essere dei *santi*), ma agli *uomini*, quali *esseri* ragionevoli *della natura*, che non sono tanto santi da non sentire il desiderio di violare la legge

morale, per quanto ne riconoscano l'autorità, e che, quando anche la seguono, lo fanno *malvolontieri* (incontrando resistenza da parte delle loro inclinazioni); nel che consiste veramente la costrizione [1]. Siccome però l'uomo è un essere *libero* (morale), se si considera la determinazione interna della volontà (l'impulso), il concetto del dovere non può contenere altra costrizione che quella che ci imponiamo *da noi stessi* (colla sola rapprentazione della legge). In questo modo è possibile conciliare questa costrizione (anche se essa fosse esterna) colla libertà della volontà, ma allora il concetto del dovere rientra nel dominio dell'etica.

Gl'impulsi della natura costituiscono dunque nel cuore dell'uomo degli ostacoli all'adempimento del dovere, e vi oppongono delle forze potenti, che egli deve sentirsi in grado di combattere e di vincere con la ragione, non nell'avvenire, ma nel medesimo istante (nello stesso tempo in cui ne ha il pensiero); egli deve cioè sentirsi in grado di *poter* fare ciò che la legge gli comanda assolutamente di *dover* fare.

Ora la qualità speciale e l'elevato proposito con cui si resiste a un forte, ma ingiusto avversario, si chiama *coraggio* (*fortitudo*), e quando si tratta dell'avversario che il sentimento morale trova in noi, il coraggio diventa virtù

---

(1) Tuttavia l'uomo, quando si considera oggettivamente, cioè in quanto è determinato dalla ragione pura pratica (o secondo *l'umanità* nella sua propria persona), si trova abbastanza santo come essere morale da non poter trasgredire che *malvolontieri* la legge interna, perchè non esiste uomo così degradato che in questa trasgressione non senta in sè stesso una resistenza e non provi una ripugnanza di sè, che lo sforza a farsi violenza. Ora, lo spiegarci il fenomeno dell'uomo che posto a questo bivio (così già la bella leggenda rappresentò Ercole tra la virtù e il piacere) mostra maggior tendenza a prestare orecchio all'inclinazione che non alla legge, è impossibile, perchè noi possiamo spiegarci gli avvenimenti della natura solo a patto che li deriviamo da una causa seguendo delle leggi naturali, e da questo punto di vista noi non possiamo considerare la volontà come libera. Eppure questa combattuta costrizione interna, e l'impossibilità in cui siamo di evitarla, ci fanno conoscere l'incomprensibile attributo della libertà.

(*virtus, fortitudo moralis*). Dunque la parte della dottrina generale dei doveri che sottomette a leggi, non la libertà esterna, ma la libertà interna, è una *dottrina della virtù*.

La dottrina del diritto non si occupava che della condizione formale della libertà esterna (che essa faceva consistere nell' accordo della libertà con sè stessa, considerando le sue massime come leggi generali) non s' occupava quindi che del diritto. L' etica, al contrario, ci offre inoltre una materia (un oggetto del libero arbitrio), uno scopo della ragione pura, che essa presenta nello stesso tempo come un fine oggettivamente necessario, cioè come un dovere per gli uomini. Ora, siccome le inclinazioni della sensibilità persuadono a fini (come materia del libero arbitrio), che possono esser contrari al dovere, la ragione legislativa non può resistere alla loro influenza che opponendo loro a sua volta un fine morale, che quindi deve esser dato *a priori* indipendentemente da ogni inclinazione.

Fine è un oggetto del libero arbitrio (di un essere ragionevole), la rappresentazione del quale determina la volontà a una certa azione che realizzi l'oggetto medesimo. — Ora io posso ben essere costretto da altri a compiere certe azioni che sono dirette come mezzo per ottenere un certo scopo, ma non potrò mai essere costretto ad avere uno scopo: io solo posso proporre a *me stesso* quale fine qualche cosa. Ma se io sono obbligato a propormi per fine qualche cosa che rientri nel concetto della ragione pratica, e quindi a dare come principio di determinazione della mia volontà, oltre ad un principio formale (come è quello che contiene il diritto), anche un principio materiale, un fine che possa essere opposto a quello delle tendenze della sensibilità, allora si avrebbe il concetto di *un fine che è in sè stesso un dovere*, e la scienza di esso non apparterrebbe al diritto, ma all'etica, come a quella scienza, che sola contiene nel suo concetto una costrizione esercitata *su noi stessi*, in nome delle leggi morali.

Per questa ragione l'etica si può anche definire il sistema dei fini della ragione pura pratica. Fini e doveri distinguono le due divisioni della dottrina generale dei costumi. Che

l'etica contenga dei doveri, alla cui osservanza non possiamo essere costretti (fisicamente) da altri, è unicamente la conseguenza di ciò, che essa è una scienza dei *fini*, poichè qui una coazione, o subita o esercitata, è cosa contradittoria.

Risulta però anche dalla precedente definizione della virtù paragonata coll'obbligazione, di cui il carattere speciale è stato ugualmente indicato, che l'etica è una *dottrina della virtù (doctrina officiorum virtutis)*. Infatti quella determinazione del libero arbitrio, che consiste nel proporsi un fine, è la sola che sfugga, per la natura stessa del suo concetto, a ogni costrizione esterna e fisica. Un altro potrà ben costringermi a fare qualche cosa che non sia uno scopo per me (ma soltanto un mezzo per raggiungere un fine voluto da altri), ma non potrà mai costringermi a considerarlo come *un mio fine*: io non posso dunque avere un fine, se non me lo propongo da me stesso. L'opposto sarebbe una contraddizione, cioè un atto della libertà che non sarebbe libera. Invece non è affatto contradittorio proporre a sè stesso un fine che è nello stesso tempo un dovere, perchè allora la costrizione viene da me, e ciò si concilia benissimo colla libertà [1]. Come è però possibile un tal fine? tale è ora la questione da risolvere. Perchè la possibilità di concepire una cosa (la sua non-contradittorietà) non è ancora sufficiente per stabilire la possibilità della cosa stessa (la realtà oggettiva del concetto).

---

[1] Quanto meno l'uomo è soggetto a una costrizione fisica, e quanto più all'opposto è spinto da una costrizione morale (dalla sola rappresentazione del dovere), tanto più egli è libero. Colui, per esempio, che è dotato di una risoluzione abbastanza ferma e di un animo abbastanza forte per non rinunciare a una partita di piacere che ha progettato, qualunque danno gli si possa far temere, ma che abbandona il suo progetto senza esitazione, non dico però senza rincrescimento, appena gli si dimostra che così agendo egli trascurerebbe i doveri del suo ufficio o abbandonerebbe un padre ammalato, colui dimostra al più alto grado la propria libertà non opponendosi alla voce del dovere.

II.

Spiegazione del concetto di un fine che è nello stesso tempo un dovere.

Il rapporto del fine col dovere si può concepire in due modi, o partendo dal fine cercare la massima dell'azione conforme al dovere, o al contrario, partendo dalla massima, cercare il fine che è nello stesso tempo un dovere. La *dottrina del diritto* segue il primo metodo. È abbandonato al libero arbitrio di ciascuno lo scopo che egli si propone colle sue azioni, ma la massima di queste è determinata *a priori*, cioè la libertà di chi agisce deve potersi accordare colla libertà di tutti gli altri secondo una legge generale.

L'*Etica* invece segue una via opposta. Essa non può partire dai fini che l'uomo si propone e stabilire in seguito quali massime egli deve seguire, cioè quale è il suo dovere, perchè tali fini non sarebbero per le massime che dei principî empirici, da cui non potrebbe scaturire nessun concetto del dovere, come quello (il dovere categorico) che ha la sua radice unicamente nella ragione pura; se le massime dunque dovessero essere derivate da questi fini (che sono tutti interessati), non si potrebbe più parlare propriamente di concetto del dovere. È dunque il *concetto del dovere* quello che nell'etica dovrà guidarci a dei fini, e che fonderà su principî morali le *massime* da seguire relativamente ai fini, che *dobbiamo* proporci.

Lasciando per ora indecisa la questione, quale sia il fine che è in sè stesso un dovere e come questo sia possibile, è necessario qui di notare, perchè mai un dovere di tal natura abbia il nome di *dovere di virtù*.

Ad ogni dovere corrisponde un *diritto* considerato come un'autorizzazione, un potere *(facultas moralis generatim)*, ma ad ogni dovere non corrisponde il diritto di un altro *(facultas iuridica)*, in virtù del quale questi possa costringere qualcuno; questo compito è riservato specialmente ai *doveri di diritto*. Nello stesso modo a ogni *obbligazione* etica cor-

risponde il concetto della virtù, ma non tutti i doveri etici sono perciò dei doveri di virtù. Non lo sono cioè quelli che riguardano, non tanto un certo fine (che serve di materia, da oggetto del libero arbitrio), quanto il principio *formale* della determinazione morale della volontà (per es. che l'azione conforme al dovere deve esser fatta anche per dovere). Soltanto *un fine che è nello stesso tempo un dovere* può essere chiamato **dovere di virtù.** Così vi sono parecchi doveri di questo genere (in conseguenza quindi parecchie virtù), mentre dal primo punto di vista non vi è che un dovere che si applica a tutte le azioni, l'intenzione virtuosa.

Il dovere di virtù si distingue essenzialmente dal dovere di diritto in ciò, che per l'ultimo è possibile moralmente un'obbligazione esterna, mentre l'altro riposa unicamente su una costrizione liberamente imposta a noi stessi. Per degli esseri *santi*, (che non possono nemmeno esser tentati di mancare al proprio dovere), non esiste una dottrina della virtù, ma unicamente una dottrina morale: questa infatti implica un'autonomia della ragione pratica, mentre la prima ne implica nello stesso tempo un'*autocrazia*, cioè essa suppone la coscienza, quantunque non immediatamente percepibile, però rigorosamente dedotta dall'imperativo categorico, di *poter* rendersi padroni delle tendenze contrarie e opposte alla legge; così che la moralità umana nel suo più alto gradino non può essere altro che virtù. E quando essa è assolutamente pura (affatto libera dall'influenza d'impulsi estranei al dovere), si ha allora quell'ideale, (al quale dobbiamo sempre tentare d'avvicinarci), che viene poeticamente personificato sotto il nome di *saggio*.

Ma la virtù non devesi neppur considerare e definire soltanto come una specie di destrezza, di abilità (così la definisce lo scritto premiato del predicatore Cochius [1]) come

---

[1] *Leonardo Cochius* (1717-1779), predicatore di corte e membro dell'Accademia delle scienze di Berlino, vinse il premio proposto da questa Accademia, con lo scritto « sopra le inclinazioni » (stampato nel 1769).

(N. d. T.).

una lunga abitudine, ottenuta mediante l'esercizio di azioni moralmente buone. Infatti, se questa abitudine non è l'effetto di principî meditati, fermi e di più in più epurati, non sarebbe, come ogni altro meccanismo derivato dalla ragione tecnicamente pratica, nè preparata per tutti i casi, nè sufficientemente garantita contro il cambiamento che nuove tentazioni possono produrre.

ANNOTAZIONE

Alla virtù, come $= + a$, è opposta, come logicamente contraddittoria (*contradictorie oppositum*), la mancanza di virtù, la debolezza morale) $= o$, ed è opposto come contrario (*contrarie s. realiter oppositum*), il vizio $= - a$; e quindi non è soltanto inutile, ma anche sconveniente la domanda, se i grandi delitti non esigono per caso maggior forza d'animo delle grandi virtù. Perchè per forza d'animo noi intendiamo la fermezza di risoluzione di un uomo considerato come un essere dotato di libertà, epperò in quanto egli sia padrone di sè stesso (sia perfettamente in sè), e si trovi quindi nello stato di uomo sano. I grandi delitti invece sono parossismi, il cui aspetto fa fremere l'anima dell'uomo sano. Tutta la questione si ridurrebbe dunque a sapere se un uomo, in un accesso di delirio, può avere maggior forza fisica di quando è in possesso del suo buon senso: e questo si può benissimo concedere, senza attribuirgli perciò una maggiore forza d'animo, ben inteso che si intende per anima il principio vitale dell'uomo che gode il libero uso di tutte le sue forze. E poichè i delitti hanno il loro principio nella forza delle inclinazioni che indeboliscono la ragione, il che non dimostra nessuna forza d'animo, la questione, di cui qui si tratta sarebbe assai simile a quella di sapere se, in caso di malattia, un uomo può mostrare maggior forza di quando si trova in buona salute, e in questo caso si può con tutta facilità rispondere negativamente, perchè la mancanza della salute, che consiste nell'equilibrio di tutte le forze corporali, è invece un indebolimento nel sistema di queste forze, il quale è l'unico indizio per riconoscere lo stato di assoluta buona salute.

III.

Del principio della concezione di un fine che è nello stesso tempo un dovere.

Fine è un *oggetto* del libero arbitrio, la rappresentazione del quale determina questo ad un' azione atta a realizzarlo. Ogni azione ha un fine, e siccome nessuno può avere un fine senza esserselo costituito coll' oggetto stesso della propria volontà, così è un atto della *libertà* del soggetto che agisce, e non un effetto della *natura*, di avere uno scopo qualunque nelle proprie azioni. Siccome però quest' atto che determina un fine è un principio pratico, che non già prescrive i mezzi, ma il fine stesso (e le cui prescrizioni, per conseguenza, non sono relative, ma assolute), così esso è un imperativo categorico della ragion pura pratica, cioè un imperativo tale che unisce a un *concetto del dovere* quello di uno scopo in generale.

Ora vi deve essere un fine di questo genere e un imperativo categorico che vi corrisponda. Poichè, se vi sono delle azioni libere, vi devono pure essere dei fini, ai quali quelle tendono come al loro oggetto. Tra questi fini ve ne debbono essere alcuni, che sono nello stesso tempo (vale a dire secondo il loro concetto) dei doveri. Perchè, se non vi fossero dei fini di questa specie, visto che non possono esservi delle azioni senza scopo, tutti i fini avrebbero sempre per la ragione pratica soltanto il valore di mezzi per raggiungere altri fini, e un imperativo categorico sarebbe impossibile; il che ruinerebbe ogni morale.

Non si tratta qui dunque degli scopi che l' uomo si propone secondo gli impulsi della sua natura sensibile, ma degli oggetti del libero arbitrio esercitantesi secondo le proprie leggi, e che l' uomo *deve proporsi* come fini. I primi costituiscono una specie di teleologia (scienza dei fini) tecnica (soggettiva), che si può chiamare propriamente pragmatica e che contiene le regole prescritte dalla prudenza nella scelta dei proprii fini, i secondi compongono la teleologia morale (og-

gettiva). Qui però questa distinzione è superflua, perchè la dottrina della morale, si distingue già chiaramente per il suo concetto dalla dottrina della natura (in questo caso dall'Antropologia) in ciò, che mentre questa riposa su principi empirici, la teleologia morale all'opposto, che tratta dei doveri, riposa su principî forniti a priori dalla ragione pura pratica.

IV.

Quali sono i fini che sono nello stesso tempo dei doveri?

Questi sono: la *propria perfezione*, — la *felicità altrui.*

Non si può qui invertire il rapporto dei termini, vale a dire considerare come dei fini, che sarebbero in sè dei doveri per la stessa persona, la *propria felicità* da una parte, e la *perfezione degli altri* dall'altra.

Perchè, quantunque la propria felicità sia uno scopo a cui tendono tutti gli uomini (grazie all'inclinazione della loro natura), non si può, senza contraddizione, considerare questo fine come un dovere. Ciò che uno vuole già inevitabilmente da sè stesso, non appartiene al concetto del *dovere*: questo significa la *coazione* a conseguire uno scopo che non si accetta volentieri. È dunque contradittorio il dire che siamo *obbligati* a promuovere la nostra propria felicità con tutte le nostre forze.

Ed è ugualmente una contraddizione propormi come scopo la *perfezione* di un altro e considerarmi obbligato a contribuirvi. Perchè in ciò appunto consiste la *perfezione* di un altro uomo quale persona, che *egli stesso* è in grado di proporsi certi fini secondo il suo proprio concetto del dovere, ed è contradittorio esigere da me (impormi come un dovere) che io faccia per un altro una cosa che in realtà egli solo può fare.

V.

Spiegazione di questi due concetti.

A).

Perfezione propria.

La parola *perfezione* è esposta a parecchi malintesi. Essa indica talvolta un concetto che appartiene alla filosofia trascendentale, quello della *totalità* degli elementi diversi che riuniti insieme costituiscono una cosa; ma esso può intendersi anche come appartenente alla *teleologia*, e allora significa l'accordo delle proprietà di una cosa con un *fine*. Nel primo senso la perfezione potrebbe chiamarsi *quantitativa* (materiale) e nel secondo *qualitativa* (formale). La perfezione espressa nel primo caso può essere soltanto una (perchè il tutto di una cosa è uno), invece di perfezioni della seconda maniera ve ne possono essere in una cosa parecchie, ed è di questa appunto che noi ci occuperemo qui specialmente.

Quando si dice che è un dovere in sè proporsi come fine la perfezione che è propria dell'uomo in generale (precisamente dell'umanità), la si deve riporre in ciò che può essere l'*effetto* delle azioni dell'uomo, e non in ciò che è in lui un dono di natura, perchè in questo caso non sarebbe un dovere. La perfezione non può dunque essere altro che *coltura* delle proprie *facoltà* (o delle disposizioni naturali), tra le quali il primo posto spetta all'*intelletto* come potere dei concetti, epperò anche di quelli che si riferiscono al dovere, ma nello stesso tempo anche alla *volontà*, come facoltà di poter adempiere tutti i doveri in generale (maniera morale di sentire).

1°. È un dovere per l'uomo di lavorare per spogliarsi della rozzezza della sua natura, dell'animalità (*quoad actum*). ed elevarsi sempre più verso l'umanità, che sola lo rende capace di proporsi dei fini, è un dovere riparare all'ignoranza per mezzo dell'istruzione e correggere i proprii errori. E tutto questo non soltanto la ragione tecnicamente-pratica glielo *consiglia* in vista de' suoi altri scopi (quelli dell'arte), ma

la ragione moralmente-pratica glielo *impone* assolutamente, e gli fa di questo scopo un dovere, che egli deve adempiere per rendersi degno dell' umanità che risiede in lui. 2°. È un altro dovere per l' uomo elevare la coltura della sua volontà sino al più puro sentimento della virtù, in modo che la legge sia nello stesso tempo la spinta delle sue azioni conformi al dovere, e obbedire a questa legge per dovere, il che è, in materia di pratica morale, la perfezione interna. Questa, in quanto è il sentimento dell'effetto che una volontà a sè stessa legislatrice esercita sulla facoltà di agire conformemente a questa legge, si chiama *sentimento morale*, vale a dire un *senso* speciale (*sensus moralis*), di cui per vero sovente si abusa entusiasticamente immaginandosi che esso preceda la ragione (proprio come il genio di Socrate), o che esso possa far senza dei giudizi di essa, ma che è però sempre una perfezione morale, consistente nel considerare come proprio fine ogni fine particolare, che sia nello stesso tempo un dovere.

B).

Felicità altrui.

La natura umana desidera e ricerca inevitabilmente la felicità, vale a dire un tale appagamento del proprio stato che la sua continua durata sia certa; ma perciò appunto questo non è un fine, che sia nello stesso tempo un dovere. Siccome alcuni fanno ancora una differenza tra felicità morale e felicità fisica (la prima consisterebbe nella soddisfazione della propria persona e del proprio valore morale, in una parola nella soddisfazione di tutto ciò che si *opera*; la seconda invece consisterebbe in ciò che la natura ci ha donato, epperò in ciò di cui noi *godiamo* come di un bene estraneo), così si deve osservare che, senza rilevare l'abuso dell'espressione, (che racchiude di già una contraddizione), la prima specie di felicità rientra esclusivamente nel titolo precedente, vale a dire nella perfezione. Infatti colui che si sente felice per la sola coscienza della propria onestà, deve già possedere quella perfezione, che abbiamo precedentemente

considerata come un fine che è nello stesso tempo un dovere.

Quando dunque si tratta di una felicità, alla quale è mio dovere tendere come a un mio fine, deve trattarsi necessariamente della felicità degli *altri* uomini, *del fine* (legittimo) *dei quali io faccio il mio proprio fine*. Ciò che serve a promuovere e ad accrescere la loro felicità, deve essere lasciato al loro proprio giudizio; però mi è lecito, salvo il caso in cui si abbia il diritto di esigerlo da me come cosa a loro dovuta, rifiutare quel che essi possono giudicare utile a questo scopo, ma a cui io non attribuisco lo stesso valore. Ma opporre a quello scopo una pretesa *obbligazione* di dover anche curare la mia *propria* (fisica) felicità, e fare così un dovere (un fine oggettivo) di questo fine, che è naturale in me e puramente soggettivo, è una obbiezione speciosa che si dirige sovente contro la precedente divisione dei doveri (§ IV), e che ha bisogno di essere corretta.

Avversità dolore indigenza sono per l'uomo grandi incitamenti a trasgredire il proprio dovere. L'agiatezza la forza la salute il benessere in generale, avendo un'influenza contraria, potrebbero anche, a quel che pare, essere considerati come fini che sono nello stesso tempo doveri, in modo che sarebbe un dovere per me non soltanto concorrere alla felicità degli altri, ma anche curare la mia propria felicità. Anche in questo caso però non la felicità, ma la moralità del soggetto è lo scopo, la felicità non è che il mezzo *legittimo* d'allontanare gl'impedimenti che s'oppongono a quello scopo; poichè nessuno ha il diritto di esigere da me il sacrifizio dei miei fini, quando essi non sono immorali. Ricercare l'agiatezza per sè stessa non è direttamente un dovere, ma può esserlo indirettamente allo scopo di allontanare l'indigenza quale grande incentivo al vizio. E allora, non di conservare intatta la mia felicità, ma di conservare intatta la mia moralità io mi faccio uno scopo, e nello stesso tempo un dovere.

VI.

L'etica non fornisce leggi per le azioni (perchè questo lo fa il diritto — jus —) ma soltanto massime per le azioni.

Il concetto del dovere è immediatamente legato a quello di una *legge* (anche se io faccio astrazione da ogni fine, quale materia del dovere), ed è ciò che indica già il principio formale del dovere nell'imperativo categorico: « Agisci in modo che la massima della tua azione possa diventare una *legge* universale ». Senonchè nell'etica si concepisce questa legge come quella della *tua propria volontà*, e non come quella della volontà in generale, che potrebbe anche essere la volontà degli altri; perchè in questo caso si avrebbe un dovere giuridico, vale a dire una specie di dovere, che non rientra nel campo dell'etica. Le massime sono considerate nell'etica come principî soggettivi, in quanto solamente hanno qualità per formare una legislazione universale, il che è soltanto un principio negativo (cioè quello di non contrastare a una legge generale). Ma, ora, come può esservi una legge per le massime delle azioni?

Il concetto di un *fine* che è nello stesso tempo un dovere, appartenendo propriamente all'etica, è il solo che possa fondare una legge per le massime delle azioni, poichè il fine soggettivo (cui ognuno tende) è subordinato al fine oggettivo (che ognuno deve proporsi). L'imperativo che ordina: tu devi proporti come fine questo o quello (per esempio la felicità degli altri), si riferisce alla materia del libero arbitrio (ad un oggetto). Ora, siccome non è possibile una libera azione senza che l'agente si proponga nello stesso tempo uno scopo (come materia della libera volontà), così, quando si tratta di un fine che è nello stesso tempo un dovere, la massima delle azioni, considerate come mezzi per raggiungere il fine, non deve essere sottomessa a nessun'altra condizione fuorchè a quella di poter convenire a una possibile legislazione universale. Il fine che è nello stesso tempo un dovere, può farci una legge di seguire questa massima, mentre per la massima

stessa è sufficiente che essa possa accordarsi con una legislazione universale.

Le massime delle azioni infatti possono essere *arbitrarie*, e sono limitate dalla sola condizione di convenire a una legislazione universale, considerata come principio formale alle azioni. Una *legge* però non lascia nulla d'arbitrario nelle azioni, ed è distinta perciò da ogni *raccomandazione* (in cui ci si limita ad indicare i mezzi più proprii per raggiungere un fine).

VII.

I doveri morali sono di obbligazione larga, mentre quelli giuridici sono di stretta obbligazione.

Questa proposizione è una conseguenza di ciò che precede; perchè, se la legge può soltanto imporre la massima delle azioni, non le azioni stesse, è un segno che nella pratica (osservanza) essa lascia al libero arbitrio un certo spazio (*latitudo*), vale a dire che essa non può indicare in modo determinato come e quanto si deve agire per raggiungere il fine che è nello stesso tempo un dovere. Non si deve intendere, per altro, per dovere largo il permesso di sottrarsi alle massime delle azioni, ma soltanto quello di limitare la massima di un'azione doverosa con un'altra (per esempio l'amore del prossimo in generale, coll'amore per i genitori): ciò che, nel fatto, allarga il campo della pratica della virtù. Quanto più largo è il dovere, tanto più imperfetta è l'obbligazione per l'uomo di agire, e quanto più egli, nell'osservanza di un dovere largo, avvicina la sua massima (nella sua intenzione) al dovere *stretto* (al diritto), tanto più perfetta è la sua azione virtuosa.

I doveri imperfetti non sono dunque altro che *doveri di virtù*. L'adempimento di questi doveri è il merito (*meritum*) $= + a$, la trasgressione di essi, a meno che il soggetto non vi si sottragga per principio, non è ancora la colpa, il demerito (*demeritum*), $= - a$, ma soltanto la mancanza di valore morale $= o$. La forza di risoluzione del primo caso si chiama

propriamente *virtù* (*virtus*), la debolezza nel secondo caso non è tanto un *vizio* (*vitium*) quanto una mancanza di virtù, vale a dire una mancanza di forza morale (*defectus moralis*) (come in tedesco la parola Tugend-virtù deriva da taugen = avere valore, così la parola Untugend-mancanza di virtù deriva da zu nichts taugen = non avere nessun valore). Ogni azione contraria al dovere si chiama *trasgressione* (*peccatum*). Però una trasgressione premeditata e diventata un principio costituisce ciò che si chiama propriamente *vizio* (*vitium*).

Quantunque la conformità delle azioni al diritto (ciò che costituisce l'uomo giuridicamente giusto) non sia qualche cosa di meritorio, pure la conformità alla massima di queste azioni, considerate come doveri, vale a dire il rispetto del diritto, è meritorio. Infatti in questo caso l'uomo si propone per *fine* il diritto dell'umanità o anche degli uomini, ed allarga così il *concetto del dovere* al di là del *debito giuridico* (*officium debiti*); perchè gli altri, in virtù del loro diritto, possono ben esigere da me azioni conformi alla legge, ma non già che io prenda la legge stessa quale motivo delle azioni. Lo stesso caso si ha in questo comando universale dell'etica: Agisci conformemente al dovere per dovere. Coltivare e ravvivare in sè tale intenzione è una cosa meritoria come la precedente, poichè essa sorpassa il dovere che la legge positiva impone all'azione, e la legge in sè ne costituisce nello stesso tempo il motivo.

Per la stessa ragione si devono considerare come doveri d'obbligazione larga, tutti quelli, a cui si attribuisce quale principio soggettivo la loro ricompensa morale, ma col solo scopo di avvicinarli, per quanto è possibile, al concetto di una stretta obbligazione, spingendoci a sentire per loro, secondo la legge della virtù, una specie di disposizione sentimentale, come si ha in quel piacere morale, che oltrepassa la semplice contentezza di noi stessi (che può essere puramente negativa), e che viene esaltato dicendo che la virtù trova nella nostra coscienza la sua propria ricompensa.

Se questo fatto di aiutare gli altri a raggiungere il loro fine naturale e riconosciuto tale da tutti, (il fatto cioè di essere felici della loro felicità), è un merito per l'uomo agli

occhi di tutti gli altri uomini, si ha ciò che si potrebbe chiamare il *dolce merito*, la coscienza del quale procura un godimento morale, di cui coloro che godono del bene altrui sono inclinati a *inebbriarsi*. Ma quell' *aspro merito*, che consiste nel procurare ad altri uomini (per esempio a sconoscenti e ingrati) il loro vero bene, anche quando questi non lo riconoscono per tale, non ha ordinariamente una tale ricompensa, ma soltanto produce la *soddisfazione* di sè stesso, sebbene questo merito sia ancor maggiore del primo.

VIII.

Esposizione dei doveri di virtù quali doveri larghi.

1. La Perfezione propria considerata come un fine che è nello stesso tempo un dovere.

a) *Perfezione fisica*, vale a dire *coltura di tutte le facoltà* in generale, che sono necessarie all'adempimento dei fini proposti dalla ragione. Si scorge subito, che questo è un dovere e per conseguenza un fine in sè, e che questo lavoro, a cui dobbiamo dedicarci senza nessuna considerazione dei vantaggi che può procurarci, ha il suo principio in un imperativo assoluto (morale), e non in un imperativo condizionato (pragmatico). La facoltà di proporsi un qualunque fine in generale è il carattere essenziale dell'umanità (ciò che la distingue dall' animalità). Non si può pensare al fine dell'umanità, che risiede nella nostra propria persona, senza ammettere nello stesso tempo come una volontà della ragione, epperò come un dovere, che noi ci rendiamo degni dell'umanità per mezzo della coltura in generale, e che ci occupiamo, in quanto dipende da noi stessi, di acquistare e sviluppare il potere di adempiere ogni sorta di fini possibili, onde è nostro dovere di coltivare le disposizioni che la natura ha messo in noi allo stato greggio per elevarci così dalla condizione di animale a quella di uomo : vi è dunque qui un dovere in sè, un dovere assoluto.

Ma questo è un dovere puramente morale, cioè di obbligazione larga. Non vi è nessun principio razionale che pre-

scriva in modo determinato sin dove si deve spingere questo lavoro (lo sviluppo o il miglioramento delle facoltà del nostro spirito, cioè della nostra capacità scientifica o artistica); d'altra parte la differenza di posizione, in cui l'uomo può trovarsi, rende molto arbitraria la scelta dell'occupazione a cui può dedicare il suo ingegno. Qui non vi è dunque nessuna legge della ragione per le azioni, ma unicamente per la massima delle azioni, e questa legge suona così: « Coltiva le forze del tuo animo e del tuo corpo in modo da renderle atte a conseguire tutti i fini che ti si possono offrire, ignorando quali sono quelli che tu dovrai un tempo raggiungere ».

b) Coltura della moralità in noi. La più grande perfezione morale dell'uomo consiste nel fare il proprio dovere, e nel farlo *per dovere* (in modo che la legge non sia puramente la regola, ma anche il motivo, l'incitamento delle azioni). Ora questo, a primo sguardo, pare debba essere veramente un'obbligazione *stretta*, e che il principio del dovere esiga da ogni azione, colla precisione e il rigore di una legge, non soltanto la *legalità*, ma anche la *moralità*, vale a dire l'intenzione; in realtà però la legge anche qui comanda soltanto ~~di cercare~~ *la massima dell'azione*, ~~cioè~~ [e cioè di cercare] il principio dell'obbligazione, non negli impulsi sensibili (vantaggio o danno) ma esclusivamente e interamente nella legge, non prescrive ~~per conseguenza~~ l'*azione stessa*. Poichè nel fatto non è possibile all'uomo di penetrare collo sguardo così profondamente nel suo proprio cuore da poter mai essere completamente sicuro, anche soltanto in *una sola* azione, della purezza del suo proposito e della sincerità della sua intenzione, per quanto egli non abbia alcun dubbio sulla legalità di questa azione. Quante volte la debolezza, che allontana l'uomo dall'azzardo e dall'audacia di un delitto, è da questo stesso considerata come una virtù (la quale racchiude invece il concetto di una forza), e quanti possono aver vissuto una lunga vita senza colpa, unicamente perchè hanno avuto la *fortuna* di essere sottratti ad ogni tentazione; ~~e ignoravano forse persino quanto valore morale vi sia nella purezza dell'intenzione che rimane~~ a ~~loro stessi nascosta!~~ quanto di puro contenuto morale vi sia relativamente ad ogni azione nell'intenzione, rimane ad essi stessi ignoto.

Il dovere d'apprezzare il valore delle proprie azioni non semplicemente secondo la loro legalità (intenzione) ma anche secondo la loro moralità, è dunque soltanto di *obbligazione larga*; la legge non esige che quest'atto interno abbia luogo nel cuor stesso dell'uomo, essa ci prescrive soltanto la massima dell'agire, cioè di sforzarci in tutte le azioni conformi al dovere, che il pensiero del dovere sia per sè stesso sufficiente impulso.

2. La Felicità degli altri quale scopo che è nello stesso tempo un dovere.

a) *Benessere fisico* — La *benevolenza* può essere illimitata perchè essa non suppone necessariamente un atto esterno. Ma è difficile dire altrettanto della *beneficenza* specialmente quando, invece di praticarla per inclinazione (per amore) verso gli altri, si tratta di farla per dovere, anche con sacrifizio e mortificazione della nostra concupiscenza. Che questa beneficenza sia un dovere risulta dalla seguente considerazione: come l'amore di noi stessi non può essere separato dal bisogno di essere amati anche dagli altri (per essere aiutati in caso di bisogno), così noi facciamo di noi stessi un fine per gli altri, ma questa massima non può ricevere un carattere obbligatorio che dalla qualità che la rende propria a diventare una legge universale, vale a dire dalla volontà di considerare anche gli altri come dei fini per noi. È così che la felicità degli altri può essere considerata come un fine che è nello stesso tempo un dovere.

Ma se io debbo fare agli altri il sacrifizio di una parte del mio benessere senza nessuna speranza di contraccambio, poichè questo è un dovere, è però impossibile determinare esattamente sin dove questo sacrifizio deve esser spinto. Sarebbe molto importante di conoscere a questo riguardo ciò che è veramente un bisogno per ognuno, secondo il suo speciale modo di sentire, ma bisogna lasciare a ciascuno la cura di determinarlo. Il sacrifizio della propria felicità, dei propri veri bisogni per procurare la felicità degli altri diverrebbe una massima in sè stessa contradditoria, se si erigesse a legge universale. Questo è dunque soltanto un dovere largo,

esso ci lascia la facoltà di fare più o meno, senza poter determinare esattamente i limiti delle nostre azioni. La legge vale soltanto per le massime, non per azioni determinate.

b) *Benessere morale* degli altri (*Salubritas moralis*): questo fa anche parte della felicità altrui, promuoverlo è per noi un dovere, ma soltanto un dovere negativo. Il dolore che cagiona all'uomo il morso della coscienza, quantunque sia di origine morale, è però fisico quanto al suo effetto, come l'angoscia, il timore e ogni altro stato morboso. Senza dubbio non è *mio* dovere impedire che qualcuno senta questo rimprovero interno quando egli lo merita: questo è affar *suo;* io però non debbo far nulla che possa, data la natura dell'uomo, indurlo in tentazione, cioè indurlo ad azioni, di cui la sua coscienza lo rimorderebbe in seguito, ciò che si chiama dar scandalo. Ma non vi è nessun limite determinato, in cui si possa rinchiudere la cura che dobbiamo avere per la soddisfazione morale degli altri, ed è per questo che non abbiamo qui che un'obbligazione larga.

IX.

Che cosa è un dovere di virtù?

La *virtù* è la forza della massima dell' uomo nell' adempimento del suo dovere. Tutte le forze si riconoscono all'ostacolo che esse possono superare; per la virtù questi ostacoli sono rappresentati dalle inclinazioni naturali, che possono entrare in lotta col proponimento morale, e siccome è l'uomo stesso colui che oppone questi impedimenti alle massime della sua ragione, così la virtù non è soltanto una costrizione esercitata su noi stessi (perchè in questo caso si potrebbe tentare di vincere un'inclinazione della natura con un'altra), è anche una costrizione esercitata su noi, seguendo un principio di libertà interna, cioè per mezzo della pura rappresentazione del proprio dovere, quale risulta dalla legge formale di esso.

Tutti i doveri contengono il concetto di una *costrizione* imposta dalla legge, ma la costrizione che implicano i do-

veri *morali* non può essere che l'effetto di una legislazione interna, mentre, per i doveri *giuridici*, è possibile anche una costrizione imposta da una legislazione esterna; in tutte e due i casi però abbiamo l'idea di violenza che può essere imposta da noi o da altri. Ora si può chiamare virtù la potenza morale che suppone il primo caso, e atto di virtù (atto d'etica) l'azione che risulta da una tale intenzione (dal rispetto per la legge), quand'anche la legge esprima un dovere di diritto. È infatti la *dottrina della virtù* quella che ordina di considerare come santo il diritto degli uomini.

Ma tutto ciò che è virtù di fare, non è per ciò stesso un *dovere di virtù* propriamente detto. Ciò che è virtù di fare può riguardare unicamente la *forma* delle massime, mentre il dovere di virtù si riferisce alla materia di queste, vale a dire ad un fine che si concepisce nello stesso tempo come un dovere Ma siccome l'obbligazione imposta dall'etica di proporci dei fini, che possono essere in numero assai grande, non è che un'obbligazione *larga*, poichè essa contiene unicamente una legge per la *massima* delle azioni, mentre il fine è la materia (l'oggetto) della volontà, così vi sono, secondo i diversi fini legittimi, parecchi doveri diversi, che sono chiamati *doveri di virtù (officia honestatis)*, prima di tutto perchè essi non sono sottomessi a nessuna costrizione imposta da altri uomini, ma soltanto a quella che possiamo imporci liberamente da noi stessi, e poi anche perchè essi determinano il fine, che è nello stesso tempo un dovere.

La virtù, considerata come un accordo, fondato sopra una ferma intenzione, della volontà con ogni dovere, è, come tutto ciò che è *formale*, soltanto una e sempre la stessa. Ma relativamente al *fine* delle azioni, che è nello stesso tempo un dovere, vale a dire relativamente a ciò che dobbiamo proporci come fine (la materia delle nostre azioni), vi possono essere parecchie virtù, e siccome si chiama dovere di virtù l'obbligo di agire seguendo la massima che prescrive questo o quel fine, ne segue che vi sono parecchi doveri di virtù.

Il principio supremo della dottrina della virtù è: « Agisci secondo una massima tale, raggiungere il cui *fine* possa essere per ognuno una legge universale ». Secondo questo prin-

cipio l'uomo è un fine tanto per sè quanto per gli altri, e non basta che non gli sia permesso di servirsi di sè stesso e degli altri come di semplici mezzi (egli potrebbe essere indifferente a questo riguardo), ma è in sè stesso un dovere per l'uomo di proporsi quale fine l'uomo in generale.

Questo principio fondamentale della dottrina della virtù non concede, in quanto è un imperativo categorico, nessuna prova, ma una deduzione tirata dalla ragione pura pratica. Ciò che, nei rapporti dell'uomo con sè stesso e con gli altri *può* essere un fine, è un fine per la ragione pura pratica, visto che questa è una facoltà di concepire dei fini in generale, e in conseguenza non potrebbe senza contraddizione restare indifferente riguardo a loro, cioè non prendervi nessun interesse, poichè allora essa non determinerebbe le massime delle azioni (che hanno sempre uno scopo), quindi non potrebbe esservi nessuna ragione pratica. Ma la ragione pura non può prescrivere *a priori* nessun fine senza rappresentarlo nello stesso tempo come un dovere, ed è questo dovere appunto che si chiama dovere di virtù.

X.

Il principio supremo della dottrina del diritto è analitico quello della dottrina della virtù è sintetico.

È chiaro, secondo il principio di contraddizione, che la costrizione esterna, in quanto essa è una resistenza opposta agli impedimenti della libertà esterna in nome delle leggi generali, alle quali questa libertà deve sottomettersi per essere d'accordo con sè stessa (un ostacolo opposto all'ostacolo stesso della libertà), è chiaro, dico, che questa costrizione può conciliarsi benissimo con dei fini in generale, e io non ho bisogno di uscire dal concetto di libertà per concepirla, qualunque sia del resto il fine che ognuno si propone. Il principio supremo del diritto è dunque una proposizione analitica.

Al contrario il principio della dottrina della virtù oltrepassa il concetto della libertà esterna, e vi unisce inoltre, secondo leggi universali, quello di un *fine*, di cui esso fa un

dovere. Questo principio è dunque sintetico. La possibilità di questo è contenuta nella sua deduzione (§ IX).

L'allargamento del concetto del dovere al di là di quello della libertà esterna e della restrizione imposta a questa libertà dalla sola forma che le permetta di accordarsi interamente con sè stessa, questo allargamento, che alla costrizione esterna sostituisce la libertà *interna*, vale a dire la facoltà di poter obbligarci da noi stessi, e veramente non per mezzo di altre inclinazioni, ma per mezzo della ragione pura pratica (la quale respinge ogni intromissione), questo allargamento, che innalza il concetto del dovere al disopra del dovere di diritto, consiste nel proporre dei fini, dai quali in generale il diritto fa astrazione. Nell'imperativo morale, il quale implica necessariamente la supposizione della libertà, sono la legge, il potere di adempirla e la volontà che determina le massime, tutti gli elementi che costituiscono il concetto del dovere di diritto. Ma il concetto del *dovere di virtù* contiene, unitamente a quello di una costrizione interna, il concetto anche d'un *fine* che noi non ci proponiamo naturalmente, ma che dobbiamo proporci, e che per conseguenza è contenuto nella ragione pura pratica, il cui fine supremo e assoluto, (che è però sempre ancora un dovere), consiste in ciò che la virtù è a lei stessa il suo proprio fine e trova la sua ricompensa nel merito che essa dà agli uomini. Ed è per questo che la virtù come ideale brilla di così vivo splendore, che sembra agli occhi degli uomini oscurare la *santità* stessa, la quale è al disopra di ogni tentazione [1]; eppure questa è un'illusione, perchè, come noi non abbiamo nessun'altra misura per calcolare il grado di una forza fuorchè la grandezza degli ostacoli che abbiamo potuto superare (ostacoli che sono in noi le nostre proprie inclinazioni), così siamo indotti a considerare le condizioni *soggettive* dell'estimazione di una grandezza, per le condizioni *oggettive* della

---

[1] L'uomo coi suoi difetti
É migliore di un esercito di angeli senza volontà.
(Haller).

grandezza in sè stessa. Ma paragonata coi *fini umani*, che hanno tutti quanti il loro ostacolo da superare, è esatto dire che il valore della virtù, in quanto essa è a sè stessa il suo proprio fine, supera di gran lunga il valore di ogni utilità di tutti i fini empirici e dei vantaggi, che essa può avere per conseguenza.

Si può dunque benissimo dire, che l'uomo è legato alla virtù (considerata come una forza morale). Perchè, quantunque, parlando in modo assoluto, si possa e si debba supporre nell'uomo il potere (*facultas*) di vincere, grazie alla sua libertà, tutte le tendenze contrarie della sua natura sensibile, pure questo potere, considerato come una *forza* (*robur*), è qualche cosa che deve essere acquistato, fortificando l'*impulso* morale (la rappresentazione della legge) per mezzo della contemplazione (*contemplatione*) della dignità di questa legge puramente razionale che risiede in noi, e nello stesso tempo per mezzo dell'*esercizio* (*exercitio*).

XI.

Lo schema dei doveri di virtù può essere, conformemente ai principî precedenti, esposto nel modo seguente.

La materia dei doveri di virtù

dovere interno di virtù	1. *Il proprio fine,* che è nello stesso tempo un dovere per me (La mia propria *perfezione*)	2. *Il fine degli altri,* favorire il quale è nello stesso tempo un dovere per me (La *felicità* degli altri).	dovere esterno di virtù
	3. La *legge*, che è nello stesso tempo un impulso. È in questo che consiste la moralità	4. Il *fine*, che è nello stesso tempo pure un impulso È in questo che consiste la legalità	
	di ogni libera determinazione del volere.		

La forma dei doveri di virtù.

XII.

Concetti estetici riguardanti la predisposizione dell'anima pei concetti del dovere in generale.

Vi sono delle qualità morali tali che, se non si posseggono, non vi può essere nessun dovere che obblighi a procurarsele. Queste sono il *sentimento morale*, la *coscienza morale*, *l'amore del prossimo* e il *rispetto di sè stesso* (la stima di sè stesso), possedere le quali non è affatto un obbligo, perchè esse sono condizioni soggettive, che dispongono l'uomo all'idea del dovere, e non condizioni oggettive che servano di fondamento alla morale. Esse sono tutte predisposizioni dell'animo (*praedispositio*) estetiche, ma naturali, che ci rendono atti a essere influenzati dai concetti del dovere; e queste predisposizioni, quantunque non si possa considerare come un dovere il possederle, ogni uomo le possiede, e per mezzo loro egli può essere costretto. La coscienza, che ne abbiamo, non è di origine empirica, essa non può essere che la conseguenza della legge morale, o l'effetto che questa produce sull'animo.

A).

Il sentimento morale.

Questo sentimento è la capacità di sentir piacere o dolore unicamente per la coscienza dell'accordo o del disaccordo della nostra azione con la legge del dovere. Ogni determinazione del libero arbitrio va dalla rappresentazione dell'azione possibile, per la quale, o per l'effetto che essa può avere, il sentimento del piacere e del dolore fa provare un interesse, all'azione stessa; mentre lo stato estetico (l'eccitazione del senso interno) è o un sentimento *patologico* oppure un sentimento *morale*. Il primo è quel sentimento che precede la rappresentazione della legge, il secondo quello che non ne può essere che la conseguenza.

Ora non può essere un dovere di possedere o acquistare il

senso morale, perchè la coscienza dell'obbligazione suppone sempre questo sentimento, e infatti non si potrebbe in altro modo aver coscienza della costrizione che implica l'idea del dovere; ma ogni uomo, (in quanto è un essere morale), lo porta originariamente in sè stesso, e la sola obbligazione che egli possa avere a questo riguardo è di *coltivarlo*, anzi di fortificarlo per mezzo dell'ammirazione, che ispira la sua imperscrutabile origine. E si raggiungerà questo scopo mostrando come esso, indipendentemente da ogni attrattiva patologica, è in tutta la sua purezza suscitato al più alto grado dalla sola rappresentazione della ragione.

Chiamare questo sentimento un *senso* morale non è esatto, perchè con la parola senso si intende ordinariamente una facoltà teoretica di percezione che si riferisce a un oggetto, mentre il sentimento morale, (in quanto piacere o dolore in generale), è qualche cosa di puramente soggettivo, il che non dà luogo a nessuna conoscenza. Non vi è nessun uomo sprovvisto affatto di sentimento morale, perchè, se alcuno ne fosse interamente privo, sarebbe moralmente morto, e se, (per usare il linguaggio della medicina), la forza vitale che vi è nella morale non avesse la virtù di eccitare questo sentimento, allora l'umanità si risolverebbe (come per leggi chimiche) in pura animalità e si confonderebbe senza possibile ritorno nella massa degli altri esseri naturali. Ma per quanto ci si serva sovente di questa espressione, noi non abbiamo per il bene e il male (morale) un *senso* particolare, come non l'abbiamo per la verità, mentre abbiamo la *capacità* di essere incitati nel nostro libero arbitrio dalla ragione pura pratica (o dalla legge che essa prescrive), ed è questo che noi chiamiamo sentimento morale.

B).

Della coscienza.

Parimenti la coscienza non è qualche cosa che si possa acquistare, e non vi è nessun dovere che prescriva di procurarsela, ma ogni uomo, quale essere morale, l'ha originaria-

mente in sè stesso. Dire che si è obbligati ad avere della coscienza sarebbe come dire, che si ha il dovere di riconoscere dei doveri. La coscienza infatti è la ragione pratica che indica all'uomo il suo dovere in tutti i casi, in cui si applica la legge morale, per assolverlo o per condannarlo. Essa non ha dunque nessuna relazione con un oggetto, ma soltanto con un soggetto, (in cui essa colla sua azione eccita il sentimento morale), quindi è un fatto inevitabile, non un'obbligazione e un dovere. Epperò, quando si dice: questo uomo non ha nessuna coscienza " s'intende di dire: egli non tiene nessun conto dei suoi decreti. Perchè, se egli non ne avesse realmente, non si attribuirebbe alcuna azione conforme al dovere nè se ne rimprovererebbe alcuna come contraria, per conseguenza non potrebbe nemmeno pensare al dovere d'avere una coscienza.

Io lascio qui da parte le diverse divisioni della coscienza, e osservo soltanto, ciò che d'altronde è una naturale conseguenza di quanto è stato appunto esposto, cioè che una coscienza erronea è un non-senso. Perchè, quando si tratta di giudicare oggettivamente se una cosa è o non è un dovere, io posso ben talvolta sbagliare; ma dal punto di vista soggettivo, cioè quando si tratta semplicemente di sapere se io ho paragonato questa cosa colla mia ragione pratica (che decide qui), per dedurne un giudizio, io non posso sbagliare, perchè senza quel paragone non avrei esposto nessun giudizio pratico, nel qual caso non vi sarebbe nè errore nè verità. *Essere senza coscienza* non significa la mancanza della coscienza, ma la tendenza a non tenere nessun conto dei suoi giudizi. Se però alcuno è conscio di aver agito secondo coscienza, non gli si può domandare nulla di più riguardo all'innocenza o alla colpa. L'unica cosa che egli può fare si è di illuminare il suo *intelletto* su ciò che è o non è dovere, ma quando egli giunge o è già arrivato all'azione, la coscienza parla involontariamente e inevitabilmente. Non potrebbe dunque nemmeno essere un dovere di agire secondo la coscienza, perchè bisognerebbe allora avere una seconda coscienza per essere conscio degli atti della prima.

Qui abbiamo soltanto il dovere di coltivare la nostra pro-

pria coscienza, di affinare la nostra attenzione per udire la voce di questo giudice interno e d'impiegare tutti i mezzi per porgervi ascolto (la qual cosa, in conseguenza, non è che un dovere indiretto).

C).

Dell' amore del prossimo.

L' *amore* appartiene al *sentimento* non alla *volontà*: io non posso amare perchè *voglio*, ancor meno però perchè *debbo* (io non posso essere costretto all'amore); un dovere di amare è dunque un non-senso. La *benevolenza* però (*amor benevolentiae*) può essere sottomessa quale fatto alla legge del dovere. Si dà sovente (quantunque molto impropriamente) il nome di *amore* alla benevolenza disinteressata che si può nutrire per gli uomini; anzi, anche quando non si tratta soltanto della felicità degli altri, ma del libero e completo sacrifizio di tutti i proprii fini ai fini di un altro essere (persino di un essere superiore all' umanità), si parla di amore che è nello stesso tempo un dovere. Ma ogni dovere suppone un obbligo, una costrizione, per quanto possa essere una costrizione esercitata su noi stessi, in nome d' una legge. Ora ciò che si fa per forza, non può essere fatto per amore.

È un dovere *beneficare* gli altri uomini secondo le nostre forze, si amino essi o no, e questo dovere non perde nulla della propria importanza, se anche si dovesse fare la triste osservazione che la nostra specie, vista da vicino, non è purtroppo fatta per ispirare molto amore. La *misantropia*, al contrario, è sempre da odiarsi, anche quando, senza arrivare sino ad una ostilità aperta, essa si accontenta di allontanarsi completamente dagli uomini (misantropia separatista). La benevolenza è sempre un dovere, anche verso il misantropo, che certamente non si può amare, ma al quale si può però far del bene.

Odiare il vizio nell' uomo non è nè un dovere nè una cosa contraria al dovere, è semplicemente un sentimento

d'avversione che esso inspira, senza che la volontà vi eserciti o ne riceva qualche influenza. *Beneficare* è un dovere. Colui che vi si esercita sovente e che riesce sempre nei suoi propositi benefici, può finire coll'amare realmente quegli al quale ha fatto del bene. Quando dunque si dice: Tu devi amare il tuo prossimo come te stesso, questo non significa già: tu devi amarlo immediatamente (dapprima) e per mezzo di questo amore (dopo) beneficarlo, ma significa invece: *fa del bene* al tuo prossimo, e questa beneficenza determinerà in te l'amore degli uomini (ti farai un'abitudine dell'inclinazione alla beneficenza in generale).

L'amore della *compiacenza* (*amor complacentiae*) esisterebbe dunque, solo direttamente. Ma avere per dovere questo amore (quale un piacere immediatamente legato alla rappresentazione dell'esistenza di un oggetto), vale a dire esser costretto a questo piacere, è una contraddizione.

D).

Del rispetto.

Anche il rispetto (*reverentia*) è qualche cosa di puramente soggettivo, cioè un sentimento d'una specie particolare, non un giudizio portato su un oggetto, che sarebbe nostro dovere realizzare o assecondare. Considerato come dovere, esso non potrebbe essere rappresentato in altro modo che come il *rispetto* che noi dobbiamo avere per esso. Farne un dovere sarebbe dunque fare un dovere del dovere stesso. — Ed è per questo che quando si dice: l'uomo ha il *dovere del rispetto di sè stesso*, si parla impropriamente, e si dovrebbe dire molto meglio: La legge che risiede in lui esige inevitabilmente il rispetto per il suo proprio essere, e questo sentimento (che è di una specie particolare) è il fondamento di certi doveri, vale a dire di certe azioni che si accordano con il dovere verso sè stesso. Ma non si può dire, che il rispetto di sè stesso sia un dovere per l'uomo, perchè non si potrebbe concepire un dovere in generale senza avere di già in sè stesso rispetto per la legge.

XIII.

Principi generali della metafisica dei costumi che si debbono osservare nello studio di una dottrina pura della virtù.

Primo. — Non vi può essere per un dovere che un solo principio d'obbligazione, e quando se ne riferiscono due o più prove, questo è un segno certo che non si ha ancora nessuna prova soddisfacente, o che parecchi e diversi doveri sono considerati come uno solo.

Infatti tutte le prove morali, in quanto sono prove filosofiche, non possono essere ottenute che per mezzo di una conoscenza razionale derivata *da concetti*, e non, come quelle della matematica, per mezzo della costruzione dei concetti: queste ultime ammettono parecchie prove di una sola e stessa proposizione, perchè nell'intuizione a priori possono esservi parecchi modi di determinare le proprietà di un oggetto, che tutte si riducono allo stesso principio. — Se, per esempio, per stabilire il dovere della sincerità, si avanza come prova prima di tutto il *danno* che la menzogna cagiona agli altri uomini, e poi anche l'*indegnità* da cui è colpito il mentitore e l'offesa che egli cagiona al rispetto verso sè stesso, la prima prova si riferisce ad un dovere di benevolenza, non ad un dovere di sincerità, e per conseguenza ciò che si vuol provare in questo modo non è il dovere di cui si tratta qui, ma un altro. Che se, allegando parecchie prove in favore di una sola e stessa proposizione, ci si illude di compensare con la quantità delle ragioni la mancanza d'importanza di ognuna di esse in particolare, questo è un espediente affatto indegno di un filosofo: esso rivela un raggiro malizioso e una slealtà; poichè si ha un bel *sovrapporre* delle ragioni diverse e insufficienti, le une non forniranno alle altre ciò che a loro manca in certezza, anzi nemmeno in probabilità. Bisogna che queste ragioni formanti una *serie unica* di principi e di conseguenze *s'innalzino* sino alla ragione sufficente, e soltanto a questa condizione esse sono atte a dimostrare. Eppure è quello il procedimento ordinario dell'arte oratoria.

Secondo. — Non si deve mai cercare la differenza tra la virtù e il vizio nel *grado*, secondo il quale si praticano certe massime, ma unicamente nella *qualità* specifica di massime (nel loro rapporto colla legge), in altre parole il tanto lodato principio (di Aristotele), che la virtù si trova nel giusto mezzo fra due vizi opposti è falso ([1]). Sia data p. es. una saggia economia domestica come il giusto mezzo tra due vizi, prodigalità e avarizia: se la si considera come una virtù, non le si può assegnare come origine nè una diminuzione successiva del primo dei due vizi citati (sino ad arrivare al risparmio), nè l'aumento delle spese troppo ristrette proprie al secondo vizio, come se partendo da direzioni opposte questi vizi finissero coll'incontrarsi in una saggia economia, mentre invece ognuno di essi ha la sua propria massima, che è necessariamente in contraddizione con quella dell'altro.

Allo stesso modo, e per lo stesso motivo, non si può considerare nessun vizio in generale come un uso *eccessivo* di certe azioni (e. g. *prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), o al contrario come un uso troppo limitato di queste azioni (*e. g. avaritia est defectus etc.*). Siccome così non si determina il grado, mentre da esso appunto si fa dipendere la questione di sapere se la condotta è o non è conforme

---

([1]) Le formole ordinarie e diventate classiche nella morale: *medio tutissimus ibis*; *omne nimium vertitur in vitium*; *est modus in rebus etc*; *medium tenuere beati*; *insani sapiens nomen habeat* etc; contengono una saggezza insipida, che non ha in vero nessun principio determinato, perchè questo giusto mezzo tra due punti estremi chi può indicarmelo? L'avarizia (come vizio) non si distingue dall'economia (come virtù) in questo che essa la spinge troppo innanzi, ma sebbene in ciò che essa ha un principio affatto diverso (una tutt'altra massima), e cioè l'avarizia colloca lo scopo dell'economia domestica non nel godimento delle proprie sostanze, ma unicamente nel puro possesso di esse escludendone ogni godimento, e allo stesso modo il vizio della dissipazione non consiste in un godimento esagerato dei proprii beni, ma in questa falsa massima che ammette come unico scopo l'uso di una cosa, senza pensare affatto alla sua conservazione.

al dovere, tutto ciò non può servire a nessuna spiegazione, non potendosi definire con questo mezzo nessun vizio.

Terzo. — I doveri morali non debbono essere stimati secondo il potere che ha l'uomo di soddisfare alla legge, ma all'opposto questa potenza morale deve essere stimata secondo la legge, che comanda categoricamente; essi quindi non dipendono dalla conoscenza empirica, che noi abbiamo degli uomini quali essi sono, ma dalla conoscenza razionale, che ce li fa concepire quali essi dovrebbero essere, per essere conformi all'idea dell'umanità. Queste tre massime, che si debbono osservare nella trattazione scientifica di una dottrina della virtù, sono opposte ai vecchi apoftegmi:

1. Vi è una sola virtù e un solo vizio.

2. La virtù consiste nell'osservare un giusto mezzo tra due vizi opposti.

3. La virtù (come la prudenza) deve essere derivata dall'esperienza.

XIV.

Della virtù in generale.

Virtù significa una forza morale della volontà. Questa definizione però non esaurisce ancora il concetto, perchè una tale forza potrebbe appartenere anche ad un essere *santo* (superumano), nel quale nessuna tendenza contraria oppone ostacolo alla legge della sua volontà, e che per conseguenza agisce sempre in ogni cosa volontieri conformemente alla legge. La virtù dunque è la forza morale, che dimostra la volontà di un *uomo* nell'adempimento del suo *dovere*, il quale è una *costrizione* morale esercitata dalla sua propria ragione legislatrice, in quanto questa si costituisce essa stessa in un potere *che eseguisce* la legge. Essa non è per sè stessa un dovere, o meglio non è un dovere possederla (perchè allora bisognerebbe ammettere un'obbligazione al dovere), ma essa comanda ed accompagna il suo comando con una imposizione morale (possibile secondo la legge della libertà interna), che, dovendo essere irresistibile, suppone una forza, di cui

non possiamo misurare il grado che per mezzo della grandezza dell' ostacolo che l'uomo procura a sè stesso colle sue inclinazioni. I vizi, frutti delle intenzioni contrarie alla legge, sono i mostri che l'uomo è chiamato a combattere; perciò questa forza morale, questo *valore* (*fortitudo morilis*) costituisce per l'uomo il maggiore, anzi il suo vero titolo di gloria, ed essa è anche chiamata la vera saggezza, cioè la saggezza pratica, perchè consiste nel proporsi come scopo lo scopo finale dell' esistenza dell'uomo sulla terra. — Soltanto possedendola l'uomo è libero sano ricco, un re ecc., e non ha nulla da temere nè dal caso nè dal destino, perchè egli possiede sè stesso, e l'uomo virtuoso non può perdere la sua virtù.

Tutte le lodi entusiastiche che, si riferiscono all' ideale dell'umanità nella sua perfezione morale, non possono perdere nulla della loro realtà pratica malgrado tutti gli esempi contrari, che si possono opporre riguardo a ciò che gli uomini sono adesso o sono stati in passato o potranno essere presumibilmente nell'avvenire, e l'*antropologia*, che deriva unicamente da conoscenze empiriche, non può recare nessun danno all'*antroponomia*, che è costituita dalla ragione che detta leggi assolute; e, quantunque (nel suo rapporto cogli uomini, non colle leggi) la virtù possa qua e là esser chiamata meritoria e giudicata degna di una ricompensa, bisogna pure, in quanto essa è a sè stessa il suo proprio fine, considerarla come avente in sè stessa la propria ricompensa.

La virtù considerata in tutta la sua perfezione è dunque rappresentata, non come una cosa posseduta dall' uomo, ma come una cosa che ha il possesso dell' uomo; perchè nel primo caso sembrerebbe quasi che l' uomo potesse avere la scelta (e allora ci sarebbe bisogno di un'altra virtù per preferire la virtù a qualsiasi altra cosa che potesse offrirsi a lui). Concepire poi parecchie virtù (come è inevitabile) non è altro che concepire diversi oggetti morali, verso i quali la volontà è guidata dal principio unico della virtù; e lo stesso accade per i vizi opposti alla virtù. L'espressione che personifica il vizio e la virtù, è un procedi-

mento estetico, che racchiude però un senso morale. — Un'estetica dei costumi non è quindi veramente una parte della metafisica dei costumi, ma una rappresentazione soggettiva di questa metafisica stessa: in essa i sentimenti, che accompagnano la forza obbligatoria della legge morale, ne rendono sensibile l'efficacia (p. es. il disgusto, l'orrore e simili, che rappresentano in modo sensibile l'avversione morale) e tolgono la prevalenza alle tendenze puramente sensibili.

XV.

Del principio che distingue la dottrina della virtù dalla dottrina del diritto.

Questa distinzione, su cui riposa anche la grande divisione della dottrina dei costumi in generale, si fonda sul fatto che il concetto della **libertà**, che è comune a tutte e due, rende necessaria la divisione dei doveri in doveri di *libertà esterna* e doveri di *libertà interna*: questi ultimi soli appartengono all'etica. Ed è perciò che questa libertà interna deve veramente servire quì come parte preliminare (*discursus praeliminaris*), come condizione di ogni *dovere di virtù*: (allo stesso modo noi sopra abbiamo già presentato la dottrina della coscienza come condizione di ogni dovere in generale).

Annotazione.

Della dottrina della virtù secondo il principio della libertà interna.

L'*abitudine* (*habitus*) è una facilità d'agire e una perfezione soggettiva dell'arbitrio. Ma ogni facilità di questo genere non è una libera abitudine (*habitus libertatis*), perchè, quando essa diventa una consuetudine (*assuetudo*), vale a dire, quando la ripetizione frequente dell'azione ci fa una necessità di conformarci poi sempre a questa, allora l'abitudine non procede più dalla libertà, e in conseguenza non è più un'abitudine morale. Non si può dunque definire

la virtù: l'abitudine di produrre azioni libere e conformi alla legge; bisogna aggiungervi: l'abitudine di determinarsi ad agire per la rappresentazione della legge: e questa abitudine non è una qualità dell'arbitrio, ma della volontà, la quale, per la regola che essa ammette e accetta nello stesso tempo, è una facoltà di desiderare da cui derivano leggi universali. E questa abitudine sola può essere considerata come virtù.

Ma la libertà interna esige due condizioni: esser *padroni* di noi stessi in un caso dato (*animus sui compos*), ed avere una assoluta padronanza su di noi (*imperium in semetipsum*), cioè poter *moderare i proprii affetti e dominare le proprie passioni*. In questi due stati il *carattere* (*indoles*) è *nobile* (*erecta*), nel caso contrario è ignobile (*indoles abiecta, serva*) ».

XVI.

La virtù esige prima di tutto la padronanza di sè stesso.

Affetti e passioni sono essenzialmente distinti gli uni dalle altre: i primi appartengono al *sentimento*, in quanto, precedendo la riflessione, rendono questa impossibile o per lo meno difficile. Perciò gli *affetti* si dicono impetuosi e improvvisi (*animus praeceps*), e la ragione impone per mezzo del concetto di virtù di frenarli e dominarli; ma la debolezza nell'uso del proprio intelletto congiunta alla forza dell'agitazione dell'animo costituisce una *mancanza di virtù*, cioè qualche cosa di fanciullesco, di fiacco, che può benissimo sussistere colla migliore volontà, e che offre soltanto questo di buono, che una tale tempesta si calma assai presto. Un'inclinazione a un affetto (p. es. alla collera) non si congiunge così strettamente col vizio, come la passione. La *passione*, al contrario, è una *brama* sensibile divenuta un'inclinazione costante (per. es. l'odio, in opposizione alla collera). La calma, colla quale ci abbandoniamo alla passione, lascia tutto il tempo alla riflessione e permette all'animo di formarsi dei principî intorno a questo soggetto, e così, quando

l'inclinazione spinge a qualche cosa di contrario alla legge, di meditarvi sopra, di lasciarvi mettere delle radici profonde e di accettare perciò (come di proposito deliberato) il male nelle proprie massime, ciò che è allora un male *qualificato*, un vero vizio.

La virtù dunque, in quanto è fondata sulla libertà interna, contiene per gli uomini un comando assoluto, quello cioè di sottomettere alla propria forza (all'autorità della ragione) le nostre proprie facoltà e inclinazioni, comanda per conseguenza la padronanza di noi stessi; il qual comando si unisce alla proibizione di lasciarsi dominare dai propri sentimenti e tendenze (il dovere dell'*apatia*); perchè, se la ragione non tiene le redini del governo, queste inclinazioni diventano ben presto padrone dell'uomo.

XVII.

La virtù presuppone necessariamente l'apatia (considerata come una forza).

L'apatia è presa in cattivo senso, quando significhi insensibilità, cioè un'indifferenza soggettiva riguardo agli oggetti dell'arbitrio; la si considera quindi come una debolezza (difetto). Si può evitare questo equivoco chiamando *apatia morale* quella mancanza d'affetti, che è affatto distinta dall'indifferenza, e che si ha quando i sentimenti derivanti dalle impressioni sensibili perdono la loro influenza sul sentimento morale, perchè il rispetto per la legge diventa più potente di tutti loro uniti. È soltanto la forza apparente di un febbricitante quella che spinge sino all'affetto, o che piuttosto vi lascia degenerare il vivo interesse che si porta al bene stesso. Un affetto di questa specie si chiama *entusiasmo*, ed è qui che bisogna applicare quella *moderazione*, che si usa raccomandare nella pratica stessa della virtù, (*insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam.* Horat.). Altrimenti bisognerebbe supporre, ciò che è assurdo, che si possa essere *troppo saggi*, *troppo virtuosi*. L'affetto appartiene sempre alla sensibilità, qualunque sia

l'oggetto che lo suscita. La vera forza della virtù è la *tranquilità d'animo* unita ad una risoluzione meditata e ferma di praticare la legge morale. Questo costituisce lo stato di buona salute nella vita morale; l'affetto, all'opposto, anche quando è suscitato dalla rappresentazione del bene, non è che una apparizione splendida e fuggevole, che lascia dopo di sè stanchezza ed esaurimento. Invece fantasticamente virtuoso può esser chiamato colui che non ammette in materia morale nessuna *cosa indifferente* (*adiaphora*), che impaccia ogni suo passo o moto con doveri come con trappole, e che non trova insignificante che ci si nutra di carne o di pesce, di vino o di birra quando ambedue ci convengono: questa è una micrologia che, se si accettasse nella dottrina della virtù, farebbe degenerare l'impero di essa in tirannia.

Annotazione.

La virtù è sempre *progressiva*, per quanto con lei bisogni sempre rifarsi da capo. È sempre progressiva, perchè, considerata *oggettivamente*, è un ideale irraggiungibile, al quale però è un dovere tentar di continuo d'avvicinarsi. E bisogna sempre rifarsi da capo, perchè dal punto di vista *soggettivo* l'influenza delle inclinazioni, da cui la natura dell'uomo è impressionata, non concede alla virtù un istante di riposo e di tranquillità colle sue massime ammesse una volta per sempre, e ciò fa sì che, quando la virtù non è in progresso, declina inevitabilmente. Infatti le massime morali non possono essere fondate sull'abitudine come le massime tecniche (ciò apparterrebbe alla proprietà fisica della determinazione della nostra volontà), ma anzi, se la pratica di queste massime si cangiasse in abitudine, il soggetto vi perderebbe la *libertà* nella scelta delle sue massime, mentre questa libertà appunto è il carattere di ogni azione fatta per dovere.

XVIII

Nozioni preliminari intorno alla divisione della dottrina della virtù.

In primo luogo, per ciò che riguarda la *forma*, il principio di questa divisione deve contenere tutte le condizioni, che servono a distinguere specificamente una parte della dottrina universale dei costumi dalla dottrina del diritto; e queste condizioni sono: 1°) I doveri di virtù sono quelli, per i quali non può esistere una legislazione esterna; 2°) siccome tutti i doveri debbono avere una legge per fondamento, questa legge nell'etica deve essere una legge del dovere da applicarsi non alle azioni, ma alle massime delle azioni; 3°) il dovere morale (e ciò risulta da ciò che precede) deve essere considerato come un dovere *largo*, e non come un dovere stretto.

In secondo luogo, per ciò che concerne la *materia*, la dottrina della virtù non deve essere considerata unicamente come una dottrina del dovere in generale, ma anche come una *dottrina dei fini*: l'uomo è obbligato infatti a concepire sè stesso e a concepire inoltre tutti gli altri uomini come un suo proprio fine; questo si usa chiamare il dovere dell'amore di sè e il dovere dell'amore del prossimo; queste espressioni, però, sono considerate qui in significato improprio, perchè amare non può essere direttamente un dovere, ma sibbene agire in modo da prendere sè stesso e gli altri uomini come fine.

In terzo luogo, per ciò che riguarda nel principio del dovere la distinzione della materia dalla forma (cioè della conformità alla legge da la finalità), bisogna notare, che non ogni *obbligazione di virtù* (*obligatio ethica*) è un *dovere di virtù* (*officium ethicum s. virtutis*); in altre parole: il rispetto della legge in generale non costituisce un fine come dovere, mentre questo solo può essere un dovere di virtù. Perciò vi è *una sola* obbligazione di virtù, ma *parecchi* doveri di virtù, ed infatti vi sono parecchi oggetti che sono dei fini per noi, e che nello stesso tempo è nostro dovere pro-

porci come fini, ma vi è soltanto una intenzione virtuosa come principio soggettivo della determinazione di adempiere il proprio dovere, che si può anche estendere ai doveri di diritto, i quali però non si possono chiamare per questo dei doveri di virtù. Ogni divisione dell'etica non può, quindi, riferirsi che ai doveri di virtù. La scienza poi, che ha per oggetto la forma della obbligazione, anche senza riguardo a una possibile legislazione esterna, è la scienza dell'etica stessa considerata secondo il suo principio formale.

Annotazione.

Ma come sono stato indotto, mi si domanderà, alla divisione dell'etica in *dottrina elementare* e *metodologia*, mentre ho potuto dispensarmi da questa divisione nella dottrina del diritto? La ragione è questa, che la prima tratta di doveri larghi, la seconda invece esclusivamente di doveri stretti, e perciò la dottrina del diritto, che per la sua natura deve essere determinata rigorosamente (in modo preciso), precisamente come la matematica pura, non ha bisogno di una regola generale (d'un metodo), che le insegni come essa deve procedere nei suoi giudizi, poichè questi sono veri per il fatto stesso. L'etica invece, a cagione del largo margine che essa concede ai suoi doveri imperfetti, conduce inevitabilmente a questioni, che spingono il giudizio a decidere come una massima debba essere applicata nei casi particolari, o qual massima particolare (subordinata) essa fornisca a sua volta (in questo modo possiamo sempre chiedere qual sia il principio d'applicazione di queste massime secondo i casi che si presentano); e così l'etica sbocca in una *casuistica*, di cui la dottrina del diritto non ha affatto da occuparsi.

La casuistica non è quindi nè una scienza nè una parte di essa, perchè allora essa sarebbe dogmatica, e non è tanto una dottrina che insegni come qualche cosa deve essere *trovata*, quanto un esercizio che insegna come deve essere *cercata* la verità. Essa si intreccia dunque colla scienza in modo *frammentario* e non sistematico (come fa al contrario l'etica), e non si unisce alla scienza che sotto la forma di commenti.

Al contrario: appartiene specialmente all' etica come *metodologia* della ragione moralmente pratica di esercitare la ragione più ancora che il giudizio tanto nella teoria dei doveri che nella pratica. Il *primo* esercizio consiste nell' *interrogare* l'allievo intorno a ciò che egli conosce di già dei concetti del dovere, e questo può chiamarsi metodo *erotematico*, sia che gli si domandi soltanto ciò che gli è già stato detto e che ci si rivolga puramente alla sua memoria, nel qual caso il metodo è propriamente *catechetico*, sia che si supponga che queste cognizioni siano già contenute naturalmente nella sua ragione e che egli non abbia che da svilupparle, e questo è il metodo *dialogico* (socratico).

Alla catechetica come esercizio teoretico corrisponde quale opposto nella pratica l'*ascetica*, che è quella parte della metodologia, nella quale non s'insegna soltanto l' idea della virtù, ma dove si impara pure a mettere in esercizio e a coltivare la *facoltà della virtù* e la volontà che essa esige.

Secondo questi principi noi divideremo dunque il sistema in due parti: la *dottrina etica elementare* e la *metodologia etica*. Ogni parte avrà le sue divisioni principali; quelle della prima parte si suddivideranno a loro volta in diversi capitoli, in primo luogo seguendo la differenza dei *soggetti*, verso i quali l'uomo si sente obbligato, poi secondo la differenza dei *fini*, che la ragione gli impone di proporsi, e le sue disposizioni in riguardo a questi fini.

XIX.

La divisione, che la ragione pratica dà per fondamento al sistema dei suoi concetti nell'etica (la divisione architettonica), può costituirsi secondo due specie di principi isolati o uniti insieme: l'uno, che riguarda la *materia*, e rappresenta il rapporto *soggettivo* dell'obbligato con colui che obbliga; l'altro, che in un sistema riguarda la *forma*, e rappresenta il rapporto *oggettivo* della legge etica coi doveri in generale. La prima divisione è quella degli *esseri*, per i quali si può concepire un' obbligazione etica; la seconda sarebbe quella dei *concetti* della ragione pura pratica, che appartengono ai doveri della

prima divisione e che, per conseguenza, non sono necessari all'etica che in quanto si vuol fare di questa una scienza e incatenare così metodicamente tutte le proposizioni che sono state trovate nella prima divisione.

Prima divisione dell'etica fondata sulla differenza dei soggetti e delle loro leggi.

Essa contiene:

Doveri.

- dell' uomo verso l' uomo
  - verso sè stesso
  - verso gli altri uomini
- dell' uomo verso esseri non umani
  - verso esseri sottoumani
  - verso esseri superumani

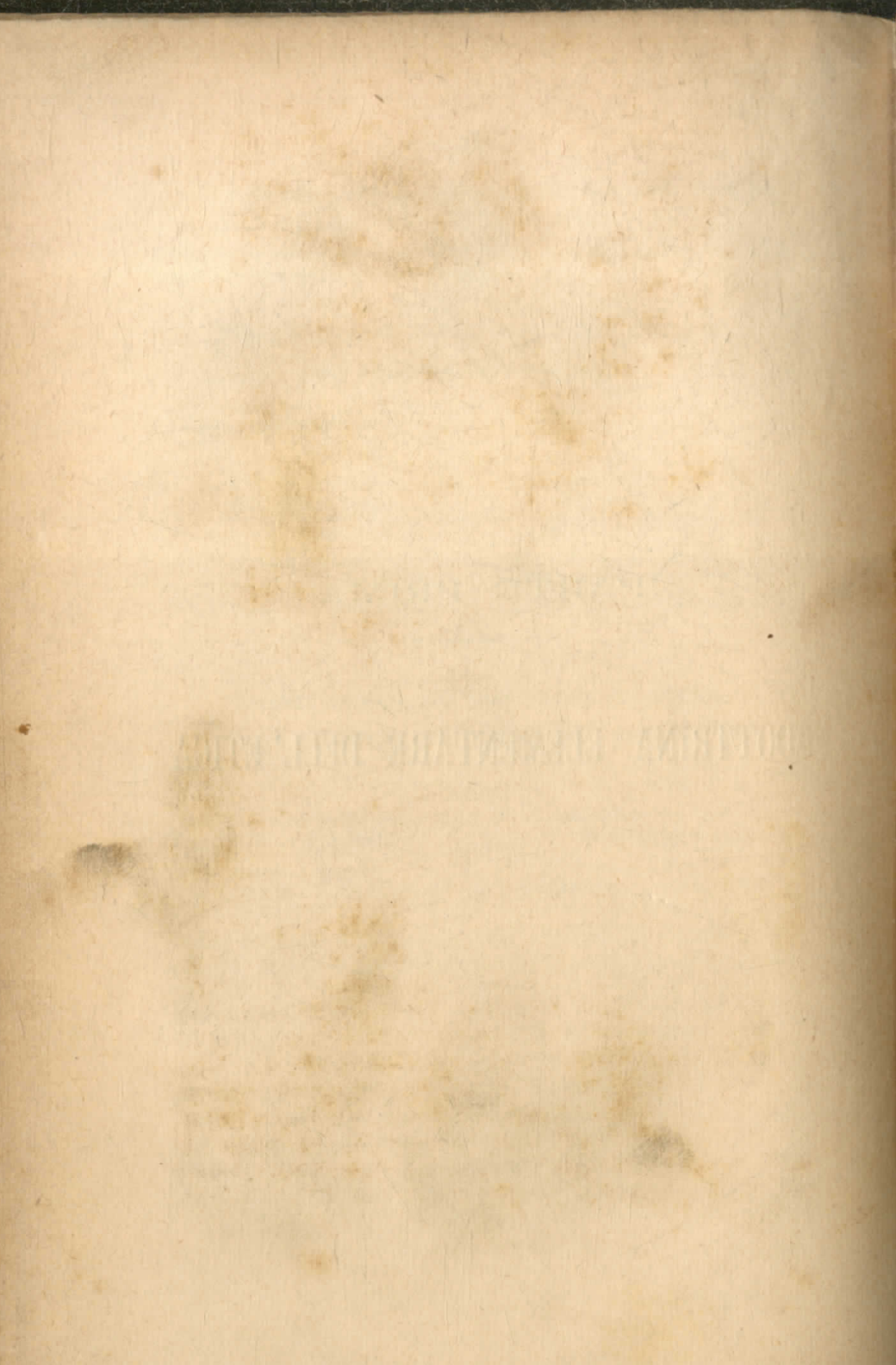
Seconda divisione dell'etica fondata sui principi di un sistema della ragione pura pratica.

Etica.

- Dottrina elementare
  - Dogmatica
  - Casuistica
- Metodologia
  - Didattica
  - Ascetica

La seconda divisione, poichè riguarda la forma della scienza, deve dunque precedere la prima come piano generale del tutto.

PARTE PRIMA

DOTTRINA ELEMENTARE DELL' ETICA

DELLA DOTTRINA ETICA ELEMENTARE

PARTE PRIMA

Dei doveri verso sè stesso in genere.

INTRODUZIONE

§ 1.

Il concetto di un dovere verso sè stesso contiene (a primo aspetto) una contraddizione.

Se l'io *che obbliga* è preso nello stesso senso dell'io *che è obbligato,* il dovere verso sè stesso è un concetto contraddittorio. Il concetto del dovere infatti implica quello di una costrizione passiva (io sono obbligato). Siccome però si tratta di un dovere verso me stesso, io rappresento me stesso come obbligante, quindi in una costrizione attiva (io, lo stesso soggetto, sono colui che obbliga); e la proposizione che esprime un dovere verso me stesso (io *debbo* costringere me stesso) rinchiuderebbe un'obbligazione d'essere obbligato (un'obbligazione passiva, che sarebbe però insieme, e nello stesso senso del rapporto, un'obbligazione attiva) epperò una contraddizione. La quale si può mettere in luce anche facendo osservare, che colui che obbliga (*auctor obligationis*) può in ogni tempo sciogliere l'obbligato (*subiectum obligationis*) dall' obbligazione; in conseguenza, se tutti e due sono un solo e stesso soggetto, l'obbligato non sarebbe costretto ad un dovere che si è imposto da sè stesso; nel che si scorge subito che vi è contraddizione.

§ 2.

Vi sono però dei doveri dell' uomo verso sè stesso.

Supponete infatti, che non vi sia nessun dovere di questa specie, allora non ve ne sarebbero di nessun' altra specie, e non potrebbe quindi esservi nessun dovere esterno. Perchè io non posso considerarmi obbligato verso gli altri, se non in quanto io obbligo me stesso nello stesso tempo; infatti la legge, in forza della quale io mi considero obbligato, emana in tutti i casi dalla mia propria ragione pratica, dalla quale io sono costretto, mentre io sono, nello stesso tempo, riguardo a me stesso, colui che costringe [1].

§. 3.

Soluzione di questa apparente antinomia.

L' uomo si considera, nella coscienza di un dovere verso sè stesso, in quanto soggetto di questo dovere, sotto un doppio punto di vista: prima di tutto come *essere sensibile*, cioè come uomo (appartenente a una specie animale), poi anche però come *essere di ragione* (io non dico come essere puramente ragionevole, perchè la ragione, come facoltà teoretica, potrebbe anche essere l' attributo di un essere corporeo vivente), vale a dire come un essere cui nessun senso può raggiungere, e che si manifesta soltanto nei rapporti pratici morali, in cui l' incomprensibile attributo della *libertà* si rivela per l' influenza della ragione sulla volontà internamente legislatrice.

Ora l' uomo quale *essere di natura* ragionevole (*homo phaenomenon*) può esser determinato dalla sua ragione come da una *causa* a compiere azioni nel mondo sensibile, e qui non si può

---

[1] Così si dice per es. se si tratta di salvare il mio onore o di conservare la mia vita: « lo debbo ciò a me stesso ». E ci esprimiamo ancora nello stesso modo persino quando si tratta di doveri di minor importanza che non riguardano cioé il necessario, ma soltanto il meritorio nell' adempimento del mio dovere: dirò per es., che debbo a me stesso di sviluppare le disposizioni, che mi rendono atto alle relazioni cogli uomini (che debbo coltivarmi). etc.

ancora prendere in considerazione il concetto di una obbligazione. Ma lo stesso essere considerato nella sua *personalità*, cioè come essere dotato di *libertà* interna (*homo noumenon*), è un essere capace di obbligazione, e in particolare di obbligazione verso sè stesso (verso l'umanità nella sua persona); e così l' uomo (considerato sotto questo duplice senso) può, senza cadere in contraddizione, riconoscere un dovere verso sè stesso (poichè il concetto dell' uomo non è preso in un solo e stesso senso).

§ 4.

Del principio della divisione dei doveri verso sè stesso.

La divisione può solo aver luogo riguardo all'oggetto del dovere e non relativamente al soggetto che si obbliga da sè stesso. Il soggetto obbligato come il soggetto che obbliga è sempre *soltanto l'uomo*, e quantunque dal punto di vista teoretico sia permesso di distinguere nell' uomo, l' una dall' altro, l' anima e il corpo, come due qualità della natura umana, non è permesso considerarle come due sostanze diverse che obbligano l' uomo, per essere autorizzati in conseguenza a dividere i doveri dell' uomo verso sè stesso in doveri verso il corpo e doveri verso l' anima. Noi non siamo sufficientemente informati nè dall' esperienza nè dalle conclusioni della ragione se vi sia nell' uomo un' anima (vale a dire se in lui risieda un principio distinto dal corpo e capace di pensare indipendentemente dal corpo, ciò che si chiama una sostanza spirituale), o se, al contrario, la vita non sia piuttosto una proprietà della materia; ma se anche la prima ipotesi fosse ben stabilita, non si concepirebbero dei doveri dell' uomo verso un *corpo* (quale soggetto che obbliga), anche se questo corpo è quello dell'uomo.

1) Non vi sarà dunque che una divisione *oggettiva* dei doveri verso sè stesso secondo la loro forma e secondo la loro materia, gli uni *restrittivi* (doveri negativi), gli altri *estensivi* (doveri positivi verso sè stesso); i primi *proibiscono* all' uomo di agire contro il fine della sua propria natura, riguardano quindi puramente la *conservazione morale* di

sè stesso; i secondi *comandano* di proporsi come fine qualche oggetto dell'arbitrio e tendono al perfezionamento di sè stesso. Gli uni e gli altri, sia come doveri d'omissione (*sustine et abstine*) sia come doveri di azione (*viribus concessis utere*), si collegano alla virtù, perchè sono egualmente dei doveri di virtù. I primi si riferiscono alla salute morale (*ad esse*) dell'uomo, considerato tanto come oggetto del suo senso esterno come del suo senso interno, e hanno per scopo la conservazione della sua natura in tutta la sua perfezione (come *ricettività*), gli altri tendono alla *ricchezza* morale (*ad melius esse; opulentia moralis*), che consiste nel possesso di una *facoltà* sufficiente a raggiungere tutti i fini, per quanto questa facoltà si può ottenere, e che appartiene alla *coltura* di sè stesso (come perfezione attiva). Il primo principio fondamentale del dovere dell'uomo verso sè stesso è contenuto nel detto: vivi conforme alla natura (*naturae convenienter vive*), cioè, *conservati* nella perfezione della tua natura; il secondo in questa proposizione: *renditi più perfetto* di quanto ti ha creato la pura natura (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

2) Vi è inoltre una divisione soggettiva dei doveri dell'uomo verso sè stesso, vale a dire una divisione, seguendo la quale il soggetto del dovere (l'uomo) si considera da sè stesso o come essere **animale** (fisico) e morale nello stesso tempo, o **puramente come essere morale.**

Per ciò che riguarda l'animalità dell'uomo bisogna riconoscere tre specie di inclinazioni della natura: *a)* l'inclinazione, per cui la natura tende alla conservazione di sè stessa; *b)* l'inclinazione, che tende alla conservazione della specie; *c)* in ultimo l'inclinazione, che tende alla conservazione della facoltà di fare un uso aggradevole delle nostre forze, ma godendo la vita in senso puramente animale. I vizi che si contrappongono qui al dovere dell'uomo verso sè stesso sono: il *suicidio*, l'uso contro natura che alcuno fa della *inclinazione sessuale*, *il godimento smoderato dei mezzi di nutrizione*, che indebolisce in noi la facoltà di fare un uso conveniente delle nostre forze.

Ciò che riguarda poi il dovere dell'uomo verso sè stesso

considerato come un essere puramente morale (facendo astrazione della sua animalità) consiste in una *condizione formale*, nell' accordo cioè delle massime della sua volontà colla *dignità* dell' umanità che risiede nella sua persona, consiste dunque nella proibizione di privarsi da sè stesso della *prerogativa* di essere morale, e poichè questa prerogativa consiste nell' agire secondo principî, cioè nella libertà interna, senza di essa l' uomo si renderebbe gioco delle tendenze della natura, vale a dire farebbe di sè stesso una cosa. I vizi che contrastano a questi doveri sono: la *menzogna*, l'*avarizia*, e la *falsa umiltà* (bassezza, adulazione). Questi vizi suppongono dei principî direttamente contrari (per la loro forma stessa) al carattere dell'uomo come essere morale, vale a dire alla libertà interna, alla dignità innata dell' uomo; e quelli che vi si abbandonano hanno per principio fondamentale di non avere appunto nessun principio fondamentale, quindi nessun carattere, e perciò si avviliscono e si rendono oggetti di disprezzo. La virtù che si contrappone a tutti questi vizi potrebbe chiamarsi l' *onore* (*honestas interna*, *iustum sui aestimium*), un modo di pensare che è assolutamente e interamente diverso dall' ambizione (*ambitio*) (che può anche essere molto abbietta); noi lo ritroveremo più tardi sotto questo titolo in modo particolare.

DELLA DOTTRINA DELLA VIRTÙ

PARTE PRIMA

Dottrina etica elementare.

Libro primo.

Dei doveri perfetti verso sè stesso.

Capitolo primo.

Il dovere dell'uomo verso sè stesso in quanto essere animale.

§ 5.

Il *primo*, se non il più importante, dovere dell'uomo verso sè stesso dal punto di vista della sua animalità è la *conservazione di sè stesso* nella sua natura animale.

Il contrario di questo dovere è la *distruzione* volontaria o fatta di proposito deliberato della propria natura animale, la qual distruzione può essere concepita come totale o come parziale. Nel primo caso prende il nome di soppressione di sè stesso o *suicidio* (*autochiria, suicidium*), nel secondo si suddivide in *materiale,* che ha luogo quando ci priviamo di qualche parte integrante, cioè di qualche organo, *mutilazione;* e in *formale*, quando cioè ci priviamo (per sempre o per un certo tempo) della facoltà di fare uso fisicamente (e in conseguenza in modo indiretto anche moralmente) delle nostre forze: *abbrutimento.*

Siccome in questo capitolo si tratta soltanto dei doveri negativi, vale a dire delle omissioni, gli articoli dei doveri verso sè stesso devono essere diretti contro i *vizi*, che si oppongono a questi doveri.

Articolo primo.

Del suicidio.

§ 6.

La soppressione volontaria di sè stesso può essere chiamata omicidio verso sè stesso (*homicidium dolosum*) soltanto se si può proprio provare, che essa è un delitto in generale, commesso o contro la nostra propria persona o contro quella di un altro per mezzo della nostra (come per. es. quando una persona incinta si procura la morte).

Il suicidio è un delitto (omicidio). Lo si potrebbe anche veramente considerare come una trasgressione del nostro dovere verso gli altri uomini (degli sposi l' uno verso l' altro, dei genitori verso i figli, dei sudditi verso il loro governo o verso i loro concittadini, finalmente anche come una trasgressione del dovere verso Dio nel senso che l'uomo abbandona così, senza essere chiamato, il posto che gli è stato affidato in questo mondo), ma qui si tratta soltanto della violazione di un dovere verso sè stesso, se cioè, lasciando da parte tutte le altre considerazioni, l' uomo è obbligato alla conservazione della propria vita unicamente per il fatto che egli è una persona, e se egli deve riconoscere qui un dovere (e per vero un dovere stretto) verso sè stesso.

Sembra assurdo che l' uomo possa offendere sè stesso (*volenti non fit iniuria*). Lo stoico considerava come un privilegio della sua personalità (della personalità del saggio) di uscire a piacimento e con tranquillo animo dalla vita (come si esce da una camera piena di fumo), e non perchè spinto da alcun male presente o temibile, ma per la sola ragione che non poteva più essere utile a nulla in questo mondo. Ma questo coraggio appunto, questa forza d'animo che non teme la morte e riconosce qualche cosa che l' uomo può stimare ed apprezzare più ancora della vita, avrebbe dovuto essere per lui una ragione molto più forte per non distruggere un essere dotato d' una potenza così grande, così superiore ai più imperiosi impulsi sensibili, avrebbe dovuto spingerlo in conseguenza a non togliersi la vita.

L' uomo non può privarsi della personalità finchè vi sono dei doveri per lui, in conseguenza finchè egli vive; ed è una contraddizione accordargli il diritto di sottrarsi ad ogni obbligazione, vale a dire di agire così liberamente come se per questa azione non avesse bisogno di nessuna autorizzazione. Distruggere il soggetto della moralità nella sua propria persona sarebbe come estirpare dal mondo, per quanto dipende da noi, l' esistenza della moralità stessa, che pure è un fine in sè stessa; è quindi il disporre di sè come di un puro istrumento per un fine arbitrario, è un abbassare l'umanità nella sua propria persona (*homo noumenon*) alla quale invece era affidata la conservazione dell' uomo (*homo phaenomenon*).

Privarsi di una parte integrante di un organo (mutilarsi), p. es. donare o vendere un dente perchè esso vada ad ornare la bocca di un altro, o sottomettersi alla castrazione per poter vivere più comodamente come cantante, e simili, tutto ciò è commettere un suicidio parziale; ma non lo è però la amputazione di un membro cancrenoso o che minaccia di diventarlo, mettendo così la vita in pericolo. Non può essere considerato come un delitto verso la propria persona la soppressione di una qualche parte del corpo che non sia un organo, come per es. tagliarsi i capelli, quantunque, in quest' ultimo caso, l' azione non sia del tutto immune da biasimo, se ha per scopo un guadagno esterno.

Questioni casuistiche.

È un suicidio votarsi (come Curtius) a morte certa per salvare la patria? E d' altra parte il martirio volontario, che consiste nel sacrificarsi per la salute del genere umano in generale, deve essere considerato, come l' azione precedente, un atto eroico?

È lecito prevenire col suicidio un' ingiusta condanna a morte pronunciata dall' autorità? ammettendo anche il caso in cui questa lo permetta (come fece Nerone con Seneca)?

Si può a un gran monarca morto da poco ascrivere a delitto di portare sempre con sè un veleno di rapida efficacia,

senza dubbio per non essere costretto, caso mai fosse stato fatto prigioniero nella guerra che dirigeva personalmente, d'accettare per la sua liberazione delle condizioni che avrebbero potuto esser dannose al suo stato? — E gli si può attribuire questa intenzione senza che sia necessario supporre qui soltanto dell'orgoglio.

Un uomo sentendo già l'orrore dell'acqua, quale effetto della morsicatura di un cane idrofobo, dopo essersi assicurato che non si è mai sentito dire che alcuno sia guarito di una tale malattia, si uccide, come egli lascia scritto in una lettera, per non essere trascinato in un accesso di furore (di cui sente già i primi attacchi) a rendere infelici altri uomini; si domanda, se egli ha agito giustamente.

Colui che si risolve a farsi vaccinare mette la sua vita in pericolo, quantunque lo faccia *per conservarsi la vita*, e si trova di fronte alla legge del dovere, in un caso molto più imbarazzante del navigatore, che, per lo meno, non crea lui la tempesta a cui si espone, mentre il primo si procura egli stesso la malattia che lo mette in pericolo di morte. È dunque permessa la vaccinazione?

Articolo secondo.

Dell'avvilimento di sè stesso per mezzo della voluttà.

§ 7.

Come l'amore della vita ci è stato dato dalla natura per la conservazione della *persona*, così l'amore del sesso ci è stato dato da essa per la conservazione della specie; ognuno dei due, per conseguenza, è un *fine della natura*, e con ciò s'intende quella connessione fra la causa e l'effetto, per cui senza attribuire intelligenza alla causa, la si concepisce nondimeno, per analogia con una causa intelligente, come se agisse per riflessione come l'uomo. Si tratta ora di sapere, se l'uso di quest'ultima facoltà è soggetto, relativamente alla persona stessa che l'esercita, ad una legge del dovere restrittiva, o se noi possiamo, senza mancare ad un dovere verso noi stessi, servirci delle nostre facoltà sessuali

per il solo piacere fisico, senza nessun riguardo allo scopo per cui ci sono state date. Nella dottrina del diritto si dimostra che l'uomo non può servirsi a piacimento di un'*altra* persona per procurarsi questo piacere, senza la limitazione speciale di un fatto giuridico, in cui due persone contraggono delle obbligazioni reciproche. Ora però la questione è di sapere, se relativamente a questo piacere esista un dovere dell'uomo verso sè stesso, la cui trasgressione sia una *profanazione* (e non dico soltanto una degradazione) dell'umanità nella sua propria persona. L'inclinazione a questo piacere si chiama *piacere carnale* (o semplicemente voluttà). Il vizio che ne risulta si chiama *incontinenza*, la virtù che si riferisce a questo impulso sensibile è la *castità*, che deve essere qui esposta come un dovere dell'uomo verso sè stesso. Quando l'uomo è spinto alla voluttà, non da un oggetto reale, ma da una fantasia di esso che egli crea a sè stesso, e che è per conseguenza contraria al fine della natura, allora si dice che la voluttà è *contro natura*. Questa voluttà, anzi, provoca una brama contraria a un fine della natura, che è poi anche più importante dell'amore della vita, perchè questo tende soltanto alla conservazione dell'individuo, e quello alla conservazione di tutta la specie.

Che un tale uso contro natura (dunque abuso) dei proprii organi sessuali sia veramente una violazione del dovere verso sè stesso, anzi una delle più gravi mancanze alla moralità, è ciò che ognuno scorge appena vi fissa il pensiero; l'idea stessa di questo vizio suscita una tale ripugnanza in tutti, che è persino considerato immorale chiamarlo col suo proprio nome, mentre questo non succede affatto per il suicidio e non si esita minimamente a mostrarlo agli occhi del mondo in tutto il suo orrore (in un *species facti*); sembra che l'uomo in generale si senta umiliato di essere capace di un'azione che abbassa la sua propria persona al disotto del bruto. Che anzi, se si deve parlare in una società di gente onesta della unione sessuale (in sè certo puramente animale), che il matrimonio autorizza, si suppone e si richiede molta finezza per gettarvi sopra un velo.

Ma non è tanto facile trovare la prova razionale, che di-

mostri come l'uso contro natura dell'organo sessuale e anche quell'uso che, senza essere contro natura, non ha per fine il fine stesso della natura, sono inammissibili, in quanto sono una violazione (e nel primo caso veramente al più alto grado) del dovere verso sè stesso. Questa *prova* consiste certo nel fatto che l'uomo rinuncia (quasi gettandola) alla sua personalità, considerandosi un semplice mezzo per l'appagamento di un impulso animale. Ma con ciò non si spiega punto come il vizio contro natura, di cui si parla qui, sia una così grande violazione dell'umanità nella nostra propria persona, che sembra sorpassare, quanto alla forma (all'intenzione), il suicidio stesso.

E in realtà rigettare sdegnosamente la vita come un fardello inutile non è, almeno, come abbandonarsi vilmente all'inclinazione animale, ma anzi esige un certo coraggio, in cui l'uomo mostra ancora sempre del rispetto per l'umanità nella sua propria persona; colui invece che si abbandona completamente all'impulso animale, fa dell'uomo un istrumento di godimento e nello stesso tempo una cosa contro natura, vale a dire lo rende *oggetto di disgusto*, e lo priva di ogni stima di sè stesso.

Questioni casuistiche.

Il fine della natura nella convivenza dei sessi è la propagazione cioè la conservazione della specie; epperò non si deve, almeno, agire contro un tal fine. Ma è permesso pretendere questa convivenza (anche quando essa accada nel matrimonio) senza nessun riguardo per questo fine?

Per esempio, durante il tempo della gravidanza, o quando (per effetto dell'età o delle malattie) la donna è divenuta sterile, o quando essa non sente nessuna inclinazione per l'atto coniugale, non è contrario al fine della natura e quindi anche al dovere verso sè stesso far uso dei proprii organi sessuali, non è come abbandonarsi a una voluttà contro natura? Oppure vi è qui una legge della ragione moralmente pratica, che, nella collisione dei suoi principi di determinazione, permette (per una specie di indulgenza) qualche cosa che pure è in sè stesso illecito per impedire però una trasgressione più

grande ancora? Su che cosa ci fondiamo per trattare di *purismo* (specie di pedanteria relativa all'osservazione del dovere considerato in ciò che esso può avere di largo) la limitazione di una obbligagazione larga, e per accordare un certo spazio agli appetiti animali col pericolo di mancare ad una legge della ragione?

L' inclinazione sessuale è anche chiamata *amore* (nel più stretto significato della parola), ed è infatti il più gran piacere dei sensi che possa esser prodotto da un oggetto; non è puramente un *piacere sensibile*, come quello che noi proviamo per oggetti che ci piacciono grazie alla sola riflessione che suscitano in noi (la capacità di sentire questo piacere si chiama gusto), ma il piacere di *godere* di un' altra persona, per conseguenza è un piacere che si riferisce alla *facoltà di desiderare*, anzi al più alto grado di questa facoltà, alla passione. Non lo si può però confondere né coll'amore della beneficenza, nè coll'amore della benevolenza (perchè tutte e due allontanano piuttosto dal godimento carnale), è un piacere di una specie particolare (*sui generis*), e l' ardore che esso eccita non ha propriamente niente di comune coll'amore morale, quantunque possa collegarsi strettamente con questo, quando la ragione pratica interviene colle sue condizioni restrittive.

Articolo terzo.

Dell' abbrutimento di sè stesso per l'uso smoderato dei mezzi di godimento o nutrimento.

§ 8.

Il vizio, che consiste in questa specie di intemperanza, non è giudicato qui dal danno o dai dolori corporali e persino dalle malattie, che esso cagiona all'uomo, perchè allora sarebbe un principio di benessere e di comodità (in conseguenza di felicità) quello che ci spingerebbe a resistere a questo vizio, e un tale principio non può mai fondare un dovere, tutt' al più può fondare una regola di prudenza, o almeno non sarebbe il principio di un dovere diretto.

La bestiale intemperanza nel godimento della nutrizione è un abuso dei nostri mezzi di godimento, che impedisce o esaurisce la nostra facoltà di fare un uso intellettuale di questi mezzi. *Ubbriachezza* e *ghiottoneria* sono i vizi che si collocano sotto questa rubrica. Nello stato di ubbriachezza l'uomo è da considerarsi piuttosto come un animale che come un uomo, e rimpinzandosi di cibo si riduce in un tale stato da rendersi incapace, per un certo tempo, di ogni azione che esiga abilità e riflessione nell'uso delle sue proprie forze. Ed è evidente, che ridursi in un tale stato è violare un dovere verso di noi stessi. Il primo di questi abbrutimenti, che abbassa l'uomo persino al disotto della natura animale, è ordinariamente prodotto da bevande fermentate; vi sono però altri mezzi per stordirsi, come l'oppio, e altri prodotti del regno vegetale: questi lo seducono accordandogli per brevi istanti, coll'obblio dei suoi crucci, un sogno di felicità e delle forze immaginarie; disgraziatamente però l'ebbrezza ha per conseguenza abbattimento e debolezza, e, ciò che è ancora peggio, il bisogno di ritornare ancora a questo mezzo di stordimento, bisogno che si fa sempre più imperioso. La ghiottoneria merita ancor più di esser messa nella categoria dei godimenti animali, perchè essa non occupa che i sensi, che lascia in uno stato del tutto passivo senza nemmeno eccitare l'immaginazione, come succede nel caso precedente, in cui ha luogo un giuoco *attivo* delle rappresentazioni; si avvicina quindi ancora di più al godimento animale.

Questioni casuistiche.

Si potrebbe, se non come panegirista, almeno come apologista del vino permetterne l'uso sino ad uno stato vicino all'ebbrezza, per la ragione che esso anima la conversazione nella società e spinge i cuori all'espansione? Oppure si può accordargli il merito di operare ciò che Orazio vanta in Catone: *virtus eius incaluit mero?* Ma chi può fissare una *misura* a colui che è in procinto di cadere in uno stato tale, in cui i suoi occhi non saranno più capaci di *misurare* nulla? L'uso dell'oppio e dell'acquavite è di tutti i mezzi di godimento il più vicino allo abbrutimento, perchè nel benessere

immaginario che apporta rende gli uomini muti, taciturni, concentrati; non è dunque permesso che come rimedio. Il Maomettismo, che proibisce assolutamente il vino, ha scelto molto male permettendo invece l'oppio.

I banchetti, per quanto ci invitino formalmente all'intemperanza nelle due specie di godimenti di cui si tratta qui, hanno però, oltre all'aggradimento puramente fisico che procurano, qualche cosa che tende a un fine morale, vale a dire riuniscono un certo numero di uomini e li intrattengono in reciproca e lunga conversazione; siccome però una riunione di uomini piuttosto numerosa (quando sorpassa il numero delle Muse, come dice Chesterfield) non permette che comunicazioni isolate (soltanto coi più vicini), così il mezzo contraddice al fine, e vi è sempre una eccitazione all'immoralità, vale a dire all'intemperanza e alla trasgressione di un dovere verso sè stesso; e io non parlo inoltre dei danni fisici che potrebbero risultare da un rimpinzamento soverchio, da cui, forse, i medici potrebbero guarirci. Fin dove s'estende l'autorizzazione morale di prestar orecchio a questi inviti all'intemperanza?

Capitolo secondo.

Il dovere dell'uomo verso sè stesso considerato unicamente come essere morale.

Questo dovere si oppone ai vizi della *menzogna*, dell'*avarizia* e della *falsa umiltà* (bassezza).

I.

Della menzogna.

§. 9.

La maggiore infrazione del dovere dell'uomo verso sè stesso, considerato unicamente come essere morale (riguardo all'umanità che risiede nella sua persona), è l'opposto della sincerità, vale a dire *la menzogna* (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). È evidente per sè stesso che

ogni falsità volontaria nella manifestazione dei nostri pensieri, (che nella dottrina del diritto non prende il nome di menzogna che quando arreca danno al diritto degli altri), merita inevitabilmente questa dura qualificazione nell'etica, per cui l'assenza di ogni danno non autorizza punto una cosa cattiva in sè. Il disonore, (che consiste nel divenire un oggetto di disprezzo morale), segue la menzogna e accompagna anche il mentitore come la sua ombra. La menzogna può essere esterna (*mendacium externum*) o anche interna. Con la prima l'uomo si rende oggetto di disprezzo agli occhi degli altri, con la seconda, ed è ancor peggio, agli occhi proprii, ed offende la dignità dell'umanità nella sua propria persona. Noi non dobbiamo considerare qui il danno che può derivare agli altri uomini, perchè ciò non costituisce il carattere proprio di questo vizio (perchè allora esso consisterebbe unicamente nella violazione del dovere verso gli altri), e nemmeno il danno che il mentitore arreca a sè stesso, perchè allora questo vizio, considerato come una mancanza di prudenza, sarebbe in contraddizione colle massime pragmatiche, non con quelle morali, e non potrebbe essere considerato come la trasgressione di un dovere. La menzogna è l'avvilimento, anzi l'annientamento della dignità umana. Un uomo, che non crede egli stesso a ciò che dice ad un altro (fosse anche questa una persona puramente ideale), ha un valore ancora minore che se fosse una pura cosa, perchè dall'uso di questa cosa, cioè dalle sue proprietà, qualcuno può tirarne qualche utilità, visto che essa è qualche cosa di reale e di dato, mentre se, per comunicare ad un altro i proprii pensieri, l'uomo si serve (con intenzione) di parole che significano proprio l'opposto di quello che pensa, egli si propone un fine direttamente opposto al fine naturale della facoltà di comunicare i proprii pensieri, e in conseguenza abdica alla sua propria personalità, ed è per questo che il mentitore è piuttosto l'apparenza ingannatrice di un uomo che un uomo vero. — La *veracità* nelle dichiarazioni si chiama anche *lealtà*, e, quando queste sono nello stesso tempo delle promesse, *onestà*, e in generale *sincerità*.

La menzogna (nel significato etico della parola), come fal-

sità volontaria in generale, non ha bisogno di essere *dannosa* agli altri per essere considerata condannabile, perchè allora sarebbe soltanto una violazione del diritto degli altri. Può darsi che la causa di essa sia semplicemente la leggerezza o anche un buon naturale, di più possiamo persino proporci con ciò un fine realmente buono; ciò non toglie che sempre il mezzo che si adopera è per la sua sola forma un'offesa fatta dall'uomo alla propria persona, è una indegnità, che deve renderlo disprezzabile agli occhi di tutti gli uomini.

È facile trovare la realtà di molte menzogne **interne,** di cui gli uomini si rendono colpevoli; sembra però più difficile spiegarne la possibilità, perchè pare si debba richiedere una seconda persona che si ha intenzione di ingannare, mentre ingannarsi volontariamente può sembrare una cosa contraddittoria in sè stessa.

L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*), non può servirsi di sè stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come di un puro mezzo (di una macchina a parole) che non sarebbe soggetto al fine interno (alla facoltà di comunicare i proprii pensieri); egli è sottomesso al contrario alla condizione di restar d'accordo con sè stesso nella dichiarazione (*declaratio*) dei suoi pensieri, è obbligato alla *veracità* verso sè stesso. Egli mente per es. a sè stesso, quando finge di credere in un giudice futuro del mondo, mentre non ha realmente in sè questa fede, ma si persuade che non vi è nulla da perdere, anzi tutto da guadagnare professando questa credenza, collocandosi col pensiero davanti a Colui che scruta i cuori, per ottenerne in ogni caso il favore. Mente ancora a sè stesso, quando, senza mettere in dubbio l'esistenza di questo giudice supremo, si illude di ubbidire alla sua legge per pura venerazione verso di essa, mentre in sè non sente altra spinta che il timore della punizione.

La insincerità è puramente mancanza di *delicatezza di coscienza*, vale a dire mancanza di sincerità nella confessione davanti al giudice *interno,* che è immaginato come un'altra persona, la quale sia considerata col massimo rigore, il che accade quando, a cagione dell'amore di noi stessi, scambiamo il desiderio di una cosa con la cosa stessa, e ciò perchè il

desiderio ha per oggetto un fine buono in sè; la menzogna interna, che è veramente contraria al dovere dell'uomo verso sè stesso, riceve qui il nome di debolezza ed assomiglia a quella dell' innamorato, che, nel suo desiderio di non trovare che buone qualità nella sua amata, si rende volontariamente cieco ai suoi più visibili difetti. Per altro questa mancanza di sincerità nei giudizi che si pronunciano su noi stessi, merita il biasimo più severo; perchè, partendo da un principio così debole (la falsità, che sembra avere le sue radici nella natura umana), il flagello della dissimulazione si estende anche alle relazioni cogli altri uomini, una volta che sia stato violato il principio supremo della sincerità.

Annotazione.

È degno di nota che la Bibbia dati il primo delitto, per mezzo del quale il male è entrato nel mondo, non dal *fratricidio* (Caino), ma dalla prima *menzogna* (perchè la natura stessa si solleva contro quel delitto), e che essa indichi come primo autore d'ogni male il mentitore primitivo, il padre della menzogna. La ragione però non può dare nessuna spiegazione della tendenza dell'uomo alla *furberia* (*esprit fourbe*), che deve per altro aver preceduto. Il fatto è che non si può dedurre e spiegare un atto della libertà (al pari di un effetto fisico) secondo il concatenamento degli effetti e delle cause, che sono tutti fenomeni.

Questioni casuistiche.

Può essere considerata quale menzogna una falsità pronunciata per pura gentilezza (per es. l' — *obbedientissimo servitore* — in fondo di una lettera)? Nessuno è ingannato da ciò. Un autore domanda ad un suo lettore: Come le piace la mia opera? Si potrebbe veramente dare una risposta evasiva burlandosi d'una domanda così insidiosa; ma chi ha sempre la presenza di spirito a sua disposizione? La minima esitanza nella risposta è già un'offesa per l'autore; bisogna dunque lodarlo apertamente?

Se io dico una menzogna in affari importanti, in cui si

tratta del mio e del tuo, sono responsabile di tutte le conseguenze che potranno risultare? Per es.; un padrone ha ordinato che, se un certo uomo domanda di lui, gli si risponda che non è in casa. Il servo eseguisce l'ordine, ma con questo fa sì, che il suo padrone riesca a fuggire e commetta un gran delitto, che sarebbe stato impedito da la forza inviata per arrestarlo. Su chi ricade la colpa (secondo i principi dell'etica)? Senza dubbio anche sul servo, che ha violato qui un dovere verso sè stesso con una menzogna, di cui la sua coscienza deve rimproverargli le conseguenze.

II.

Dell' avarizia.

§. 10.

Io non intendo qui sotto questo nome *l'avidità di denaro* (la tendenza ad estendere i mezzi di benessere al di là del limite di un vero bisogno), perchè questa potrebbe essere considerata come la pura trasgressione di un dovere verso gli *altri* (della beneficenza), e nemmeno *la spilorceria*, che, quando è vergognosa, prende il nome di *lesineria* o gretteria, ma che può essere soltanto negligenza del nostro dovere di carità verso gli altri; io intendo qui la restrizione di ogni godimento personale dei *proprii* mezzi di sussistenza al disotto della misura di un vero bisogno, ed è propriamente questa avarizia che contraddice ad un dovere *verso sè stesso.*

Il biasimo che colpisce questo vizio può servire d'esempio per dimostrare chiaramente quanto è inesatto definire la virtù come il vizio soltanto secondo il grado, e nello stesso tempo l'inutilità del principio di Aristotile, che la virtù consista nel giusto mezzo tra due vizi.

Se infatti io considerassi la *buona economia domestica* come giusto mezzo tra la prodigalità e l'avarizia, e se questo giusto mezzo dovesse essere determinato dal puro *grado*, non si potrebbe andare da un vizio al vizio opposto (*contrarie*) che passando per la *virtù.* Questa non sarebbe dunque null'altro che un vizio diminuito o piuttosto un vizio sfumato,

e la conseguenza sarebbe che nel caso presente il vero dovere di virtù consisterebbe nel non fare nessun uso dei mezzi di godere la vita.

Non la *misura* della pratica delle massime morali, ma il loro *principio oggettivo* deve essere distintamente riconosciuto e preso in considerazione, quando si vuol distinguere un vizio dalla virtù. La massima dell'*avidità* (come della prodigalità) è di procurarsi e conservarsi tutti i mezzi di agiatezza soltanto *in vista del godimento* che procurano. — Quella dell'avarizia è al contrario l'acquisto e la conservazione dei mezzi di benessere, ma *senza nessuna considerazione del godimento* che se ne può trarre (cioè proponendosi unicamente per fine il possesso di questi e ricusandosene ogni godimento).

Adunque il carattere proprio di quest'ultima specie di vizi è il principio stabilito di possedere i mezzi per raggiungere ogni sorta di fini, alla condizione però di non far uso di nessuno di questi privandosi di tutto ciò ché può rendere la vita aggradevole e lieta, e questo è appunto opposto al dovere verso sè stesso dal punto di vista del fine ([1]). Dissipazione e avarizia non differiscono dunque per il grado, ma specificamente per le opposte massime, sulle quali esse si fondano.

([1]) La proposizione: non si deve fare in nessuna cosa nè troppo nè troppo poco, non significa assolutamente nulla, perchè è una proposizione tautologica. Che cosa significa fare troppo? — Risposta: Più di quanto è bene. Che cosa significa fare troppo poco? Risposta: Far meno di quanto è bene. Che cosa significa: io debbo (fare o evitare qualche cosa)? Risposta: Non è bene (è contrario al dovere) fare più o meno di quanto è bene. Se è questa la sapienza che dobbiamo ricercare presso gli antichi (presso Aristotele) e per la quale dobbiamo risalire sino a loro come a ingegni più vicini di noi alle pure fonti: *virtus consistit in medio; medium tenuere beati; est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*; noi abbiamo scelto molto male volgendoci a loro come a oracoli. Non c'è nessuna mediazione possibile tra verità e menzogna (come *contradictorie opposita*), ma bensì tra espansione e ritenutezza (come *contrarie opposita*), la prima consiste nel dir tutto,

Questioni casuistiche.

Siccome qui si tratta soltanto dei doveri verso sè stesso, mentre la cupidità (il desiderio insaziabile di acquistare) per poi dissipare, e l'avarizia (il timore di spendere) hanno il loro fondamento nell'*amore di sè* (*solipsismus*), e ambedue non sembrano condannabili che perchè conducono all'indigenza, cioè la dissipazione a una indigenza inattesa, e l'avarizia a una indigenza volontaria (essa suppone la volontà di vivere miserabilmente), così sorge la questione, se tanto l'una come l'altra non meriterebbero piuttosto il titolo d'imprudenza che quello di vizio, e se per conseguenza non sono complessivamente al di fuori della sfera dei doveri verso sè stesso. Ma l'avarizia non è soltanto un' economia mal intesa, essa è una sommessione servile di noi stessi ai beni della fortuna, che ci impedisce di disporne da padrone,

---

la seconda nel non dire, esprimendo il proprio pensiero, *tutta la verità*, quantunque tutto ciò che si dice sia vero. — Ora é del tutto naturale esigere dal maestro di virtù che ci indichi questo mezzo. Ma egli non lo può, perché ambedue queste virtù hanno una certa larghezza d'applicazione (*latitudinem*), e ciò che bisogna fare può essere determinato soltanto dal giudizio secondo le regole della prudenza (regole pragmatiche) e non secondo quelle della morale (regole morali), vale a dire non come un dovere *stretto* (*officium strictum*) ma soltanto come un *dovere largo* (*officium latum*). Perciò colui che segue i principi della virtù può ben commettere un *errore* (*peccatum*) facendo più o meno di quanto prescrive la prudenza, ma non gli si può rimproverare come un *vizio* (*vitium*) d'attaccarsi fermamente a questi *principi;* e questi versi d'Orazio: « *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam* » presi alla lettera sono radicalmente falsi. *Sapiens* significa qui soltanto un uomo *prudente* (*prudens*), che non immagina fantasticando una perfezione di virtù ideale, a cui dobbiamo tendere d'avvicinarci, ma che non possiamo lusingarci di raggiungere, perchè questa esistenza è al di là delle forze umane e bisogna guardarsi da una presunzione irragionevole. Dire che si può essere veramente *troppo virtuosi*, vale a dire troppo attaccati al proprio dovere, sarebbe quasi come dire, che si può rendere un circolo troppo rotondo o una linea retta troppo retta.

e questa è una violazione del dovere verso noi stessi. Essa è opposta alla libertà (*libertas moralis*) dello spirito in genere, non alla generosità (*liberalitas sumtuosa*) che è soltanto l'applicazione della libertà a un caso particolare), è opposta cioè al principio dell'indipendenza da ogni cosa tranne che dalla legge, ed è una frode di cui l'uomo si rende colpevole verso sè stesso. Ma di che genere è questa legge, che lo stesso legislatore interno non sa dove applicare? Debbo diminuire le spese della tavola o soltanto le spese esterne? e quando? nella tarda età o nella gioventù? o l'economia è in generale una virtù?

III.

Dalla falsa umiltà.

§. 11.

L'uomo considerato nel sistema della natura (*homo phaenomenon, animal rationale*) è un essere di mediocre importanza ed ha, come tutti gli altri animali che il suolo produce, un valore comune volgare (*pretium vulgare*). Persino il fatto che egli si eleva al disopra di essi per l'intelletto e può proporre a sè stesso dei fini, non gli dà che un valore *esterno* di utilità (*pretium usus*), che fa sì che si possa preferire sotto questo rapporto un uomo a un altro considerato secondo il punto di vista animale, o come cosa, cioè ha un *prezzo* analogo a quello d'una merce, ma inferiore però al valore del mezzo generale di scambio, cioè del denaro, il cui valore è per questa ragione considerato come eminente (*pretium eminens*).

Ma l'uomo considerato come *persona*, vale a dire come soggetto di una ragione moralmente pratica, è elevato al disopra di ogni prezzo, perchè come tale (*homo noumenon*) egli non può essere riguardato come un mezzo per raggiungere i fini degli altri e nemmeno i suoi proprii, ma come un fine in sè, cioè egli possiede una *dignità* (un valore intrinseco assoluto), per mezzo della quale costringe al *rispetto* di sè stesso tutte le altre creature ragionevoli del mondo, ed è questa dignità quella che gli permette di misurarsi con ognuna di loro e di stimarsi loro uguale.

L'umanità nella sua persona è l'oggetto del rispetto, che egli può esigere da ogni altro uomo; di essa però egli non può spogliarsi. L'uomo può e deve dunque stimarsi secondo una misura che è insieme piccola e grande, secondochè egli si considera come essere sensibile (nella sua natura animale) o come essere intelligibile (nella sua natura morale). Ma poichè egli non deve considerarsi soltanto come una persona in generale, ma anche come un uomo, cioè come una persona che ha dei doveri verso sè stesso imposti dalla sua propria ragione, il suo poco valore come *uomo animale* non può nuocere alla sua dignità come *uomo ragionevole*, ed egli non deve rinunciare alla stima morale che deve a sè stesso grazie e questa ultima qualità. In altre parole l'uomo non deve conseguire il suo fine, che è un dovere in sè stesso, in modo basso e *servile* (*animo servili*), come se si trattasse di sollecitare un favore, non deve abdicare alla sua dignità, ma mantenere alta la coscienza della elevatezza delle sue disposizioni morali (coscienza che è già contenuta nel concetto della virtù), e questa *stima di sè stesso* è un dovere dell'uomo verso sè stesso.

La coscienza e il sentimento della piccolezza del nostro valore *in confronto colla legge* è *l'umiltà* (*humilitas moralis*). Presumere, al contrario, per mancanza di confronto colla legge, di possedere questo valore morale al più alto grado può essere chiamato *orgoglio morale* (*arrogantia moralis*). Rinunciare alla pretesa di un qualsiasi valore morale di sè stesso, nella persuasione di acquistare così un valore nascosto, è una *falsa umiltà* morale (*humilitas spuria*). L'umiltà, che consiste nel fare poco conto di sè stesso paragonandosi cogli altri uomini (persino con qualunque essere finito in generale, fosse anche un serafino), non è affatto un dovere; al contrario lo sforzo di uguagliare gli altri, anzi di superarli in questo genere di umiltà colla speranza di procurarsi così un valore morale interno ben maggiore, è una ambizione (*ambitio*), che è direttamente opposta al dovere verso gli altri. Ma abbassare il proprio valore morale coll'intenzione di servirsi di questo mezzo per ottenere il favore di un altro (qualunque

esso sia), (ipocrisia e adulazione) [1] è una falsa (finta) umiltà e, come avvilimento della propria personalità, è contraria al dovere verso sè stesso.

Da un sincero e esatto paragone di noi stessi colla legge morale (colla sua santità e il suo rigore) deve inevitabilmente seguire la vera umiltà; dal fatto però, che noi siamo capaci di una tale legislazione interna, che l'uomo fisico si sente costretto a rispettare l'uomo morale nella sua propria persona, ne segue che noi dobbiamo nello stesso tempo sentirci elevati e stimare noi stessi al massimo grado, perchè abbiamo il sentimento di un valore interno (*valor*), che ci innalza al disopra di ogni *prezzo* (*pretium*) e ci conferisce una dignità inalienabile (*dignitas interna*) propria a ispirarci rispetto per noi stessi (*reverentia*).

§. 12.

Questo dovere relativo alla dignità dell'umanità in noi, e che è per conseguenza un dovere verso noi stessi, può esprimersi in modo più o meno chiaro nei seguenti precetti:

Non siate schiavi degli uomini. — Non permettete che i vostri diritti siano impunemente calpestati. — Non contraete nessun debito, per il quale non possiate offrire una completa garanzia. — Non accettate benefizi di cui potete far senza, e non siate nè parassiti, nè adulatori e nemmeno (ciò che veramente non differisce dai vizi precedenti che per il grado) mendicanti. Perciò siate economi, per non cadere in miseria. — Il lamento e il gemito, e anzi il solo gridare per un dolore corporale è di già indegno di voi; e a più forte ragione lo è, se siete consci di avere meritato voi stessi questa pena; un delinquente stesso nobilita la sua morte (ne cancella l'onta)

---

[1] *Heucheln* (propriamente häucheln), in italiano: - simulare, fare l'ipocrita -, sembra derivare da: ächzenden, die Sprache unterbrechende Hauch (= sospiro interrompente la parola) (Stoszseufzer); all' opposto *schmeicheln*, in italiano: lusingare, viene da schmiegen = piegare, che, considerato come abitudine, è stato chiamato *schmiegeln*, e finalmente nell'alto tedesco: *schmeicheln*.

per la fermezza con cui l'affronta. — L'azione d'inginocchiarsi o di prostrarsi sino a terra, se non ha altro scopo che di rappresentare in modo sensibile la venerazione per le cose celesti, è contrario alla dignità umana, al pari della preghiera rivolta alle immagini; perchè allora voi vi umiliate, non davanti ad un *ideale*, che vi presenta la vostra ragione, ma davanti ad un *idolo*, che è vostra propria opera.

Questioni casuistiche.

Il sentimento della sublimità della nostra destinazione, cioè l'*elevazione d'animo* (*elatio animi*), che innalza la stima di sè stesso, non è troppo vicina alla *presunzione*, (*arrogantia*), la quale è direttamente contraria alla vera *umiltà*, (*humilitas moralis*), perchè sia consigliabile di eccitarvi l'uomo, anche se non si trattasse che del confronto con altri uomini e non puramente colla legge? E al contrario l'abnegazione di noi stessi non avrebbe l'effetto di dare agli altri un basso concetto del nostro valore personale, e non è quindi contraria al dovere (del rispetto) verso noi stessi? Umiliarsi e curvarsi davanti ad un uomo sembra in ogni caso indegno dell'uomo.

Le straordinarie attestazioni di rispetto nelle parole e nei modi anche verso un uomo che non ha nessuna autorità nell'amministrazione civile, le riverenze, gli inchini (complimenti), le frasi di corte, che indicano con scrupolosa esattezza le differenze di rango, ma che sono affatto distinte dalla cortesia (che è necessaria anche tra uomini che si considerano uguali), — il tu, il voi, il lei o il « Vostra Eccellenza », il — nobilissimo — distintissimo — chiarissimo (*ohe, iam satis est!*) nel discorso, sorta di pedanteria che i Tedeschi hanno spinto molto più in là degli altri popoli (eccettuate forse le caste indiane), tutto ciò non è la prova che la tendenza alla servilità è molto diffusa fra gli uomini? (*Hae nugae in seria ducunt*). Chi si fa verme, può poi lamentarsi d'essere calpestato?

Capitolo secondo.

Prima parte.

Del dovere dell'uomo verso sè stesso considerato come giudice naturale di sè stesso.

§ 13.

Ogni concetto del dovere contiene una costrizione oggettiva esercitata dalla legge (come imperativo morale restringente la nostra libertà) e appartiene all'intelletto pratico, che fornisce la regola; ma l'*imputabilità* interna di un fatto, come un caso sottomesso alla legge (*in meritum aut demeritum*) appartiene al *giudizio* (*iudicium*), che, come principio soggettivo dell'imputabilità dell'azione, decide in forza della legge se questa azione ha avuto luogo o no come fatto imputabile (come azione sommessa alla legge); e dopo segue la decisione della *ragione* (la sentenza), che attribuisce all'azione il suo giusto effetto (la condanna o l'assoluzione), ~~ed è questo che~~ succede in giudizio (*coram iudicio*) ~~davanti a ciò che si chiama *tribunale (forum)*, che è come~~ una persona morale incaricata di procurare alla legge il suo effetto. Il *tribunale interno*, che l'uomo sente in lui (davanti a cui i suoi pensieri si accusano o si giustificano vicendevolmente), è la coscienza.

Ogni uomo ha una coscienza e si sente osservato, minacciato e in generale tenuto in rispetto (specie di stima mescolata con timore) da un giudice interno, e questa potenza che veglia in lui all'esecuzione della legge, non è qualche cosa composta da lui, opera sua (cioè volontaria), ma è inerente al suo stesso essere. Essa lo segue come la sua ombra, quando egli tenta sfuggirle. L'uomo può bensì stordirsi tra piaceri e distrazioni, o dimenticarla nel sonno, ma non può evitar di fare, di quando in quando, ritorno in sè stesso o di svegliarsi appena sente di quella la voce terribile. Egli può cadere in un grado tale d'abbiezione da non farne più alcun caso, non può però evitar di *udire* la propria coscienza.

Questa disposizione originaria, intellettuale e morale insieme, (perchè essa è una rappresentazione del dovere), chia-

mata coscienza, ha questo di speciale in sè che, quantunque i suoi affari siano dell'uomo con sè stesso, questi si vede costretto dalla sua ragione ad agire come per l'ingiunzione *di un'altra persona*. Si ha qui lo stesso procedimento d'una *causa* giudiziaria davanti al tribunale. Concepire però colui che è accusato dalla sua coscienza come *una sola e stessa persona* col giudice, è un modo assurdo di rappresentarsi il tribunale, perchè allora l'accusatore sarebbe sempre sicuro di perdere. — La coscienza dell'uomo deve dunque in tutti i doveri concepire un *altro* giudice (come l'uomo in generale), cioè deve concepire un giudice per le sue azioni diverso da sè, se non vuol essere in contraddizione con sè stessa. Quest'altro giudice può essere una persona reale o soltanto una persona ideale, che la ragione si procura da sè stessa [1].

---

[1] La duplice personalità, che l'uomo che s'accusa e si giudica nella sua coscienza deve concepire in sè stesso, questo duplice io, che da una parte si vede costretto di comparire tremando davanti alla sbarra di un tribunale che è affidato a lui stesso, e che d'altra parte vi esercita, grazie ad un'autorità innata, la funzione di giudice, abbisogna di una spiegazione, affinchè la ragione non cada in contraddizione con sè stessa. Io accusatore e nello stesso tempo accusato sono un solo e stesso *uomo* (*numero idem*), ma come soggetto della legislazione morale derivante dal concetto di libertà e in cui l'uomo è sottomesso ad una legge data da lui stesso (*homo noumenon*), io debbo considerarmi come tutt'altro essere dall'uomo sensibile dotato di ragione (*specie diversus*); ma ciò vale soltanto dal punto di vista pratico — perchè sul rapporto causale dell'intelligibile col sensibile non vi è nessuna teoria —, e questa distinzione specifica è quella delle facoltà (superiori e inferiori), che caratterizzano l'uomo. Il primo è l'accusatore, di fronte al quale è concesso un assistente giuridico dell'accusato (un avvocato di questo). Dopo chiusa la causa il giudice interno, quale persona *investita dell'autorità*, pronuncia la sentenza sulla felicità o sulla pena come conseguenza morale dell'azione, ma sotto questo rapporto noi non possiamo colla nostra ragione seguire più a lungo la potenza di questo giudice interno (considerato come dominatore del mondo), noi non possiamo altro che rispettare il suo *jubeo* o il suo *veto* assoluto.

Una tale persona ideale (il giudice legittimo della coscenza) deve essere uno scrutatore dei cuori, perchè si tratta di un tribunale stabilito nell' *interno* dell'uomo; nello stesso tempo deve essere il principio di ogni obbligazione, cioè deve essere un persona tale o concepita come una persona, di cui tutti i nostri doveri in generale debbono essere considerati come ordini, poichè la coscienza è il giudice interno di tutti gli atti liberi. Ora, siccome un tal essere morale deve essere nello stesso tempo onnipotente (in cielo e sulla terra), poichè altrimenti non potrebbe (ciò che è pure una attribuzione necessaria alla sua carica di giudice) assicurare alle sue leggi l' effetto che loro conviene, questo essere morale e avente potenza su di tutti non può essere che **Dio**; bisogna dunque concepire la coscienza come principio soggettivo della responsabilità, che assumiamo davanti a Dio per le nostre azioni; anzi questo ultimo concetto è sempre implicato (quantunque in modo oscuro) nella coscienza morale di sè stesso.

Ciò non vuole dire per altro, che questa idea, alla quale la sua coscienza lo conduce inevitabilmente, autorizzi l'uomo, e a più forte ragione l' obblighi, ad *ammettere come reale* al di fuori di lui un tale Essere supremo, perchè essa non gli è data *oggettivamente* dalla ragione teoretica, ma soltanto *soggettivamente* dalla ragion pratica, che si obbliga da sè stessa ad agire conformemente a questa idea, e per mezzo di questa idea, fondata soltanto sulla *analogia* con un legislatore di tutti gli esseri ragionevoli del mondo, l'uomo conserva una pura tendenza a rappresentarsi la delicatezza di coscienza (che si chiama anche religione) come responsabilità davanti ad un Essere santo distinto da noi stessi, ma internamente presente a noi (cioè nella ragione che ci prescrive le leggi morali), e a sottomettere la volontà alle regole dell' onestà. Il concetto della religione in generale è per l'uomo, in questo caso, soltanto un principio, che gli fa considerare tutti i suoi doveri come comandamenti divini.

1. In un affare di coscienza (*causa coscientiam tangens*) l'uomo concepisce una coscienza che l' avverte (*praemonens*)

prima che egli si risolva, e quando si tratta di un concetto di dovere (di qualche cosa di morale in sè stesso), nei casi in cui la coscienza è solo giudice (*casibus coscientiae*), non si può considerare l'eccessiva *scrupolosità* come minuziozità, pedanteria (micrologia) ed una vera trasgressione come una bagatella (*peccatillum*) che si può abbandonare (secondo il principio: *minima non curat praetor*) alla decisione arbitraria di un casuista. Perciò attribuire ad alcuno una coscienza *larga* sarebbe come dire che è *senza coscienza.*

2. Quando l'atto è ~~risolto~~ deciso sorge subito un *accusatore* nella coscienza, ma nello stesso tempo anche un difensore (avvocato), e la controversia non può essere accomodata amichevolmente (*per amicabilem compositionem*), ma deve essere decisa con tutto il rigore del diritto.

3. La sentenza, che la coscienza pronuncia validamente sull'uomo *assolvendolo o condannandolo,* chiude definitivamente la questione; bisogna però osservare, che nel primo caso la sentenza non stabilisce mai una *ricompensa* (*praemium*) in questo senso, che non ci mette in possesso di qualche cosa che noi non avevamo prima, ma ci fa soltanto sentire la *soddisfazione* di essere sfuggiti al peri colo di sentirci colpevoli; ed è per questo che la felicità procurata dalla testimonianza consolante della nostra coscienza non è una felicità *positiva* (un sentimento di gioia). ma una felicità soltanto *negativa* (la tranquilità che succede all' inquietudine); e non si può attribuire questa felicità che alla virtù sola, considerata come una lotta contro l'influenza che il cattivo principio esercita nell'uomo.

Seconda parte.

Del primo comandamento di tutti i doveri verso sè stesso.

§ 14.

Questo è: *Riconosci* (scruta, studia, approfondisci) *te stesso,* non per ciò che riguarda la tua perfezione fisica (la capa-

cità o l'incapacità ad ogni sorta di fini arbitrari od anche imposti), ma per ciò che riguarda la tua perfezione morale relativamente al tuo dovere, scruta il tuo cuore, — se esso è buono o cattivo, se la sorgente delle sue azioni è pura od impura, per poter distinguere ciò che appartiene originariamente alla sostanza dell'uomo e ciò che derivando da lui (essendo acquistato o contratto) può essergli attribuito e costituisce così lo *stato* morale.

Questa conoscenza morale di sè stesso, che cerca di scrutare l'abisso del cuore sino nelle sue profondità più nascoste, è il principio di ogni saggezza umana. Ed infatti la saggezza, che consiste nell'accordo della volontà di un essere col suo scopo finale, esige dall'uomo, che egli cominci a sbarazzarsi da ogni ostacolo interno (creati dalla cattiva volontà che si annida in lui), e che s'affatichi poi a sviluppare in sè le innate disposizioni di una buona volontà, che non possono mai essere interamente cancellate. Soltanto la discesa all'Averno della conoscenza di noi stessi apre la via che innalza all'apoteosi.

§ 15.

Questa conoscenza morale di sè stesso impedirà prima di tutto il disprezzo *fanatico* di sè stesso come uomo in generale (anzi di tutta la specie), perchè questo disprezzo è contraddittorio. Può darsi benissimo che, grazie alle eccellenti disposizioni che sentiamo in noi per il bene e che rendono l'uomo degno di rispetto, noi troviamo degno di disprezzo l'uomo che agisce contrariamente a queste disposizioni (ma soltanto questo uomo stesso, non l'umanità in lui). Questa conoscenza, d'altra parte, impedirà anche quella stima *presuntuosa* di sè stesso, che va sino a considerare come prove di buon cuore dei puri desideri che, per quanto possano avere una certa vivacità, sono e restano senza effetto. (La *preghiera* è soltanto un desiderio interno espresso davanti a Colui che scruta i cuori). L'imparzialità nel giudizio di noi stessi paragonando la nostra condotta colla legge, e la sincerità nella confessione del nostro valore morale o delle nostre deficienze

sono doveri verso noi stessi, che derivano immediatamente dal primo comandamento: conosci te stesso.

Parte episodica.

Dell'anfibolia dei concetti morali di riflessione: consistente nel considerare ciò che è dovere dell'uomo verso sè stesso come dovere verso gli altri.

§ 16.

Giudicando secondo la pura ragione l'uomo ha soltanto dei doveri verso l'uomo (verso sè stesso o verso gli altri); e infatti il suo dovere verso qualsiasi soggetto è la costrizione morale imposta dalla volontà di questo soggetto. Il soggetto che costringe (che obbliga) deve dunque prima di tutto essere una persona, in secondo luogo questa persona deve esserci data come un oggetto d'esperienza, perchè l'uomo deve concorrere al fine della sua volontà, ciò che è soltanto possibile nel rapporto reciproco di due esseri esistenti (perchè un puro essere di pensiero non può essere *causa* di un qualsiasi effetto che accade secondo fini prestabiliti). Ora tutta la nostra esperienza non ci fa conoscere altro essere capace di obbligazione (attiva o passiva) che l'uomo. L'uomo dunque non può avere dei doveri verso altri esseri, fuorchè verso l'uomo, e se egli se ne rappresenta di un'altra specie ciò non avviene che per una *anfibolia dei concetti di riflessione*, e i suoi pretesi doveri verso altri esseri sono soltanto dei doveri verso sè stesso; nel quale errore egli è indotto dal fatto che egli considera il suo dovere *relativamente* a un altro essere, come un dovere *verso* questo essere.

Questi presunti doveri possono soltanto applicarsi ad oggetti impersonali o, per vero, anche personali, ma assolutamente invisibili (inaccessibili ai sensi esterni). I primi (che sono *al di fuori dell'uomo*) possono essere: o la pura natura inorganica, o la natura organizzata per la riproduzione, ma sprovvista di sensibilità, o quella parte della natura, che è nello stesso tempo dotata di sensibilità e di tendenze (mi-

nerali, piante, animali). I secondi (che sono *superumani*) possono essere considerati quali puri spiriti (angeli, Dio). Si tratta ora di sapere, se tra queste due specie di esseri e l'uomo può esservi una relazione di dovere, e quale relazione.

§ 17.

Relativamente alla *bellezza* della natura inanimata la tendenza alla pura distruzione (*spiritus destructionis*) è contraria al dovere dell'uomo verso sè stesso, perchè indebolisce o distrugge nell'uomo un sentimento, che veramente non è punto morale in sè stesso, ma che suppone una disposizione della sensibilità che è molto favorevole alla morale o che almeno vi ci prepara, cioè la possibilità di amare qualche cosa indipendentemente da ogni considerazione di utilità. (Per esempio le belle cristallizzazioni, l'indescrivibile bellezza del regno vegetale).

Relativamente a quella parte della creazione che è animata, ma sprovvista di ragione, la violenza e nello stesso tempo la crudeltà con cui si trattano gli animali sono assolutamente contrarie al dovere dell'uomo verso sè stesso, perchè così resta attutita nell'uomo la compassione che eccitano le loro sofferenze, e per conseguenza si indebolisce e si distrugge a poco a poco una disposizione naturale molto giovevole alla moralità dell'uomo nei suoi rapporti coi suoi simili. Noi abbiamo il diritto di ucciderli in modo rapido (procurando di non martirizzarli), e di sottometterli ad un lavoro che non sorpassi le loro forze (l'uomo stesso è soggetto a questa necessità); ma quelle esperienze fisiche torturanti che si fanno su di loro al solo scopo di speculazione e quando si potrebbe raggiungere lo stesso fine con altri mezzi, sono cose che destano orrore. Persino la riconoscenza per i lunghi servizi prestati da un vecchio cavallo o da un vecchio cane (come se fosse una persona della casa) rientra *indirettamente* nel dovere dell'uomo, se lo si considera *relativamente* a questi animali; ma considerato *direttamente* questo dovere è sempre soltanto un dovere dell'uomo *verso* sè stesso.

§ 18.

Relativamente a ciò che sta assolutamente molto al di sopra dei limiti della nostra esperienza, ma la cui possibilità s'accorda però colle nostre idee, per es. l'idea di Dio, noi abbiamo pure un dovere, che è chiamato *dovere religioso*, il che significa cioè: « considerare tutti i nostri doveri come (*instar*) comandamenti divini ». Ma questo non è aver coscienza di un dovere *verso Dio*. Poichè siccome questa idea emana intieramente dalla nostra propria ragione, e la produciamo noi stessi sia per scopi teoretici, cioè per spiegare la finalità nell'universo, sia perchè ci serva d'incitamento nella nostra condotta, così noi non abbiamo davanti un essere dato, verso il quale siamo tenuti a delle obbligazioni, perchè allora la sua realtà dovrebbe anzitutto essere provata (manifestata) dall'esperienza; ma è un dovere dell'uomo verso sè stesso di applicare alla legge morale questa idea, che si presenta irresistibilmente alla ragione e che è per noi della più grande utilità morale. In questo senso (praticamente si può dunque dire, che è un dovere dell'uomo verso sè stesso avere della religione.

Dei doveri verso sè stesso.

Libro Secondo.

Dei doveri imperfetti dell'uomo verso sè stesso (relativamente al fine).

Prima sezione.

Del dovere dell'uomo verso sè stesso relativamente allo sviluppo e allo accrescimento della sua perfezione naturale, cioè dal punto di vista prammatico.

§ 19.

La coltura (*cultura*) delle proprie facoltà naturali (facoltà dello spirito, dell'anima e del corpo), come mezzi per raggiungere ogni sorta di fini possibili, è un dovere dell'uomo verso sè stesso. L'uomo deve a sè stesso (nella sua qualità di essere ragionevole) di non trascurare e di non lasciare in qualche modo arrugginire le disposizioni naturali e le facoltà di cui la sua ragione può far uso in seguito; ma, ammesso anche che egli possa esser contento della misura delle sue facoltà innate per soddisfare i suoi bisogni naturali, la sua ragione deve però prima di tutto illuminarlo co' suoi principî circa questo suo *accontentarsi* di un mediocre sviluppo delle proprie facoltà, perchè egli, quale essere capace di fini (di proporsi degli oggetti come fini) è debitore dell' uso delle sue facoltà, non soltanto all'istinto della natura, ma alla libertà colla quale egli determina la misura dell' uso. Non si tratta dunque qui del *vantaggio*, che la coltura delle proprie facoltà (per ogni sorta di fini) può procurare, perchè allora (secondo i principi del Rousseau) sarebbe piuttosto alla grossolanità dei bisogni naturali che bisognerebbe dare la preferenza, ma è un comando della ragione moralmente pratica e un dovere dell'uomo verso sè stesso di coltivare le sue facoltà (e tra queste l' una piuttosto dell' altra

secondo la natura particolare dei sui fini), e di rendersi, dal punto di vista pragmatico, un uomo proprio al fine della sua esistenza.

Le *facoltà della mente* sono quelle, di cui l'esercizio non è possibile che per mezzo della ragione. Esse sono creatrici, nel senso che il loro uso non viene dall'esperienza, ma deriva *a priori* da principî. Tali sono quelle a cui dobbiamo la matematica, la logica e la metafisica della natura; queste due ultime si riferiscono anche alla filosofia, cioè alla filosofia teoretica, che per vero non significa, come parrebbe, presa alla lettera, la dottrina della saggezza, ma soltanto la scienza, che però può essere giovevole alla prima per raggiungere il suo scopo.

Le *facoltà dell' animo* sono quelle, che stanno sottomesse agli ordini dell'intelletto ed alle regole di cui esso si serve per realizzare gl' intenti che gli piace proporsi; queste facoltà sono per conseguenza giudicate dal filo dell' esperienza. Di questo genere sono: la memoria, l' immaginazione, e simili, sulle quali si fondano l'erudizione, il gusto (l'abbellimento interno ed esterno) ecc., e che forniscono gli istrumenti per diversi scopi.

Finalmente la coltura delle *facoltà corporali* (ciò che si chiama propriamente ginnastica) è la cura di ciò che costituisce nell'uomo l' *istrumento* (la materia), senza di che i fini dell' uomo rimarrebbero irraggiungibili; e per conseguenza vegliare sulla vita e sulla durata dell'animale nell'uomo è un dovere dell'uomo verso sè stesso.

§ 20.

Quale di queste perfezioni fisiche l' uomo deve *preferire*, e in quale proporzione, relativamente alle altre, egli deve proporsela come fine, se vuol adempiere il dovere verso sè stesso, è cosa che deve essere abbandonata alla riflessione razionale di ognuno secondo il piacere che egli prova a questo o quel genere di vita e, nello stesso tempo, secondo l'apprezzamento che egli fa delle forze che vi sono necessarie, per poter scegliere fra esse (per es. se deve es-

sere operaio o negoziante o erudito). Perchè, astrazion fatta dalla necesità di mantenere noi stessi, cosa che non può per sè stessa fondare nessun dovere, è un dovere dell'uomo verso sè stesso di essere un membro utile del mondo, perchè questo fa parte del valore dell'umanità, che risiede nella sua propria persona, che egli non deve dunque avvilire.

Il dovere dell'uomo verso sè stesso, dal punto di vista della sua perfezione *fisica*, è soltanto un dovere largo e imperfetto, perchè, per quanto esso contenga una legge per la massima delle azioni, non determina nulla relativamente alle azioni stesse, al loro modo e al loro grado, ma concede invece un certo spazio al libero arbitrio.

Seconda sezione.

Del dovere verso sè stesso relativamente all'elevamento della propria perfezione morale cioè dal punto di vista puramente morale.

§ 21.

Esso consiste *in primo luogo*, dal punto di vista soggettivo, nella *purezza* (*puritas moralis*) delle nostre intenzioni relativamemte al dovere, quando cioè, senza nessuna intromissione di considerazioni derivate dalla sensibilità, la legge è per sè stessa il solo impulso, e le azioni non sono soltanto conformi al dovere, ma sono fatte *per dovere*. — Siate santi è il comando da seguire in questo caso. In *secondo luogo*, oggettivamente, dal punto di vista dell'intero fine morale che ha per oggetto la perfezione, vale a dire tutto il proprio dovere e il raggiungimento assoluto del fine morale riguardo a sè stesso, il comando sarebbe: « Siate perfetti »: tendere a questo scopo è sempre per l'uomo un progressò da *una* perfezione ad un'altra « Vi è sempre una qualche virtù, sempre un qualche merito, a cui dovete aspirare ».

§ 22.

Questo dovere verso sè stesso è *stretto* e perfetto quanto alla qualità, quantunque esso sia largo e imperfetto quanto al grado, e ciò a cagione della *fragilità* (*fragilitas*) della natura umana.

Quella perfezione cioè, a cui il nostro dovere è di *tendere*, ma non di *raggiungerla* (in questa vita), e di cui per conseguenza l'adempimento non può consistere che in un progresso continuo è, per *riguardo* all'oggetto, cioè (all'idea che dobbiamo proporci come fine da realizzare) un dovere stretto e perfetto; *per riguardo* invece al soggetto, è un dovere verso sè stesso largo e soltanto imperfetto.

Le profondità del cuore umano sono imperscrutabili. Chi si conosce abbastanza per dire, quando si sente spinto a compire il proprio dovere, se è unicamente la rappresentazione della legge che lo determina, o se non agiscono pure altri impulsi sensibili tendenti a qualche vantaggio (o ad evitare un danno), impulsi che in un' altra occasione potrebbero benissimo esser volti verso il vizio? — Per ciò che invece riguarda la perfezione come scopo morale, non vi è senza dubbio in idea (oggettivamente) che una sola virtù (intesa come la forza morale richiesta dalle massime), nel fatto però (soggettivamente) vi è una moltitudine di virtù di specie eterogenea, sotto alle quali sarebbe impossibile di non trovare, se si volesse farne ricerca, qualche difetto di virtù (per quanto a cagione della natura stessa di quelle virtù non si usi dar loro il nome di vizio). Una somma di virtù però, di cui la conoscenza di noi stessi non può giammai indicarci sufficientemente la completezza o la deficienza, non può giammai fondare altro che il dovere imperfetto di essere perfetto.

***

Dunque tutti i doveri verso sè stesso, riguardo al fine dell'umanità nella nostra propria persona, sono soltanto doveri imperfetti.

DELLA DOTTRINA ETICA ELEMENTARE

SECONDA PARTE

Dei doveri di virtù verso gli altri.

Capitolo primo.

Dei doveri verso gli altri uomini considerati unicamente come uomini.

Prima sezione.

Del dovere d'amore verso gli altri uomini.

DIVISIONE

§ 23.

La divisione più generale dei nostri doveri verso gli altri è quella che li divide in doveri aventi per carattere di obbligare coloro, in favore dei quali si adempiono, e in doveri, il cui adempimento non ha per conseguenza di creare un'obbligazione negli altri. — L' osservanza dei doveri della prima specie è (relativamente agli altri) *meritoria*; quella dei secondi è *obbligatoria*. — *Amore* e *rispetto* sono i sentimenti che accompagnano l' adempimento di questi doveri. Sí possono considerare, ed essi possono anche esistere, separatanente (ognuno da sè solo). (Per esempio: si può amare il prossimo, per quanto questo possa meritare poco *rispetto*; allo stesso modo, si deve rispetto ad ogni uomo, anche se lo si giudichi appena degno d' amore). In sostanza però, secondo la legge, essi sono sempre uniti in un dovere, ma in modo che è ora questo ora quello ciò che costituisce il principio, al quale l'altro si congiunge accessoriamente. Così, noi possiamo sentirci obbligati d'essere benefici verso un povero; ma poichè questo favore implica la dipendenza del benessere altrui dalla

mia generosità, vi è qui qualche cosa di umiliante per l'altro, ed è perciò che è nostro dovere di risparmiare questa umiliazione a colui che riceve il benefizio, presentandolo sia come un semplice debito, sia come un minimo servizio di amicizia, evitando così di offendere il rispetto che il beneficato deve pur sempre a sè stesso.

§ 24.

Quando si tratta di leggi del dovere (non di leggi della natura), e che noi le consideriamo nei rapporti esterni degli uomini tra di loro, noi ci collochiamo col pensiero in un mondo morale (intelligibile) in cui, per analogia col mondo fisico, l'unione degli esseri ragionevoli (sulla terra) ha luogo per *attrazione* e *repulsione*. Grazie al principio dell'*amore reciproco* gli uomini sono inclinati ad avvicinarsi l'un l'altro continuamente, e grazie al *rispetto*, che essi si debbono vicendevolmente, a tenersi ad una certa distanza l'uno dall'altro, e se mai una di queste due grandi forze morali venisse a mancare, allora « il nulla (dell'immoralità) inghiottirebbe nelle sue fauci il regno degli esseri (morali), come una goccia d'acqua », se io posso servirmi delle parole di *Haller*, applicandole però al mio caso.

§ 25.

L'amore non deve essere considerato qui come un *sentimento* (dal punto di vista estetico), vale a dire come un piacere che noi troviamo nella perfezione degli altri uomini, e nemmeno però come amore del *piacere di vederli felici* (perchè non si può essere costretti da altri ad avere dei sentimenti), ma bisogna invece vedervi una massima di *benevolenza* (come principio pratico), che ha per effetto la beneficenza.

Lo stesso può dirsi del **rispetto**, che noi dobbiamo dimostrare agli altri: non si tratta qui, cioè, unicamente di quel *sentimento*, che risulta dal confronto del nostro valore con quello degli altri (come quello che sente per pura abitudine un

figlio verso i suo genitori, uno scolaro verso il suo maestro, un inferiore in generale verso i suoi superiori), ma di una *massima*, che limita la stima di noi stessi per mezzo della dignità dell'umanità in un'altra persona, e per conseguenza si deve intendere qui il rispetto in senso pratico (*observantia aliis praestanda*).

Inoltre il dovere del libero rispetto verso gli altri, non essendo propriamente che un dovere negativo (cioè il dovere di non innalzarsi al disopra degli altri), quindi essendo analogo al dovere di diritto che ingiunge di non danneggiare nessuno nelle sue sostanze, può essere considerato come un dovere *stretto*, quantunque poi, come dovere di virtù, esso abbia relazione col dovere dell'amore, che deve essere riguardato come un dovere *largo*.

Il dovere dell'amore del prossimo può essere dunque anche espresso così: il dovere di far proprii i *fini* degli altri (in quanto però questi non sono immorali); il dovere del rispetto dei miei simili è contenuto nella massima, che proibisce di abbassare nessun altro uomo al rango di puro mezzo per i miei fini (proibisce cioè di esigere che altri debba rinnegare sè stesso sino a farsi mio schiavo).

Praticando verso qualcuno il primo di questi doveri io obbligo nello stesso tempo un altro, e mi rendo meritevole presso di lui. Adempiendo il secondo, io obbligo soltanto me stesso, e mi limito a non toglier nulla al valore, che un altro ha il diritto di attribuire a sè stesso in quanto uomo.

Del dovere dell'amore in particolare.

§ 26.

L'amore dell'umanità (la filantropia), essendo considerata qui come una massima pratica e non per conseguenza come l'amore del piacere di vedere gli altri felici, deve consistere in una benevolenza attiva, epperò riguarda anche la massima delle azioni. Chi trova piacere nel benessere (*salus*) degli uomini, in quanto li considera unicamente come uomini, colui che è felice quando gli altri lo sono, si chiama nel senso ge-

nerale della parola un *amico degli uomini* (un filantropo). Colui invece, che è contento soltanto quando tutto va male agli altri, è un *nemico degli uomini* (un misantropo nel senso pratico). Chi è indifferente a tutto ciò che può accadere agli altri, purchè tutto riesca bene per lui, è un *egoista* (*solipsista*). Colui però che fugge gli uomini, perchè non può trovare nessun *piacere* nella loro società, per quanto egli veramente li ami tutti, colui è un *antrofobo*, cioè sente orrore per altri uomini (è un misantropo in senso estetico), e il suo allontanamento da loro potrebbe essere chiamato antropofobia.

§ 27.

La massima della benevolenza (la filantropia pratica) è il dovere di ogni uomo verso gli altri, siano essi sì o no degni d'amore; l'etica ce l'impone in nome di questa legge della perfezione: « Ama il tuo prossimo come te stesso ». Infatti ogni rapporto moralmente pratico tra gli uomini è un rapporto concepito dalla ragione pura, vale a dire un rapporto di azioni libere regolantisi secondo massime, che hanno il carattere di una legislazione universale, e che per conseguenza non possono essere egoistiche (*ex solipsismo prodeuntes*). Siccome io pretendo la benevolenza (*benevolentiam*) degli altri verso di me, debbo essere anch'io benevolo verso tutti gli altri. Ma siccome senza di me tutti *gli altri* non sono *tutti* gli uomini, e quindi la massima non potrebbe avere il carattere universale di una legge, che è per altro necessaria per stabilire l'obbligazione, la legge del dovere della benevolenza comprenderà me pure come oggetto di questa benevolenza prescritta dalla ragione pratica; ciò non vuol dire che io sia costretto per questo ad amare me stesso (siccome ciò accade inevitabilmente anche senza comando, non vi può essere nessuna obbligazione a questo riguardo), ma la ragione legislativa, la quale nella sua idea dell'umanità in generale comprende tutta la specie, e quindi anche me, in quanto detta leggi universali, comprende nel dovere della benevolenza reciproca, che si basa sul principio dell'eguaglianza, tanto me quanto gli altri; essa mi *permette* dunque d'amare me stesso,

alla condizione però che io ami anche tutti gli altri, perchè soltanto a questa condizione la mia massima (della beneficenza) può essere considerata come legislazione universale, che è il fondamento di ogni legge del dovere.

§ 28.

La benevolenza considerata nella filantropia universale è veramente la più grande quanto all'estensione, ma la più piccola quanto al *grado*, e quando dico « io prendo parte al benessere di questo uomo unicamente in virtù della filantropia universale » l'interesse che io prendo in questo caso è in realtà il più piccolo che vi possa essere. Tutto quello che posso dire è, che non sono indifferente riguardo a quell'uomo.

Ma uno può interessarmi più da vicino di un altro, e quello che mi tocca più da vicino in fatto di benevolenza sono io stesso. Ora, come ciò può accordarsi colla formula: « Ama il tuo *prossimo* (il tuo simile) come te stesso? ». Se uno mi è più vicino (nel dovere della benevolenza) di un altro, io sono obbligato ad una maggior benevolenza verso questo che verso gli altri, e siccome io sono continuamente più vicino a me stesso (anche dal punto di vista del dovere) di ogni altro, io, a quanto pare, non posso dire senza contraddizione « io debbo amare ogni uomo come me stesso », perchè la misura dell'amore di sè stesso non ammette nessuna differenza nel grado. Si scorge subito, che qui non si intende quella benevolenza che si limita soltanto al *desiderio* di vedere gli altri felici, il che non è propriamente altro che il puro piacere che si prova per la felicità degli altri senza che vi si debba contribuire (ciascun per sè e Dio per tutti), ma si tratta di quella benevolenza attiva e pratica che consiste nel proporsi per *fine* il benessere e la salute degli altri (ciò che si chiama beneficenza). Nel desiderio infatti io spero essere ugualmente benevolo verso tutti; nel fatto però, senza violare l'universalità della massima, il grado può essere molto diverso, secondo la differenza delle persone amate (di cui una m'interessa più da vicino di un'altra).

Divisione dei doveri d'amore.

Essi sono : A) **doveri della beneficenza** — B) **della riconoscenza**
C) **della simpatia (interessamento).**

A).

Del dovere della beneficenza.

§ 29.

Fare del bene a sè stesso quanto è necessario per trovare un piacere nella vita (curare il proprio corpo, non però sino alla mollezza) appartiene ai doveri verso sè stesso. Il contrario di questo dovere è privarsi per *avarizia* (sordidamente) di ciò che è necessario per godere giocondamente la vita, o, per una *disciplina* esagerata delle proprie inclinazioni naturali (per fanatismo), privarsi del godimento di ogni piacere della vita: in tutti e due i casi l'uomo trasgredisce al dovere verso sè stesso.

Ma come si può, da parte di tutti quelli che hanno i mezzi necessari, esigere come un dovere, oltre a quella *benevolenza* che consiste nel desiderare il bene degli altri (che non ci costa niente), anche che questa sia pratica, come si può esigere, cioè, *la beneficenza* verso i bisognosi? La benevolenza è il piacere che sentiamo per la felicità degli altri, la beneficenza invece è la massima che consiste nel proporsi questa felicità come fine, e il dovere della beneficenza è l' obbligo, che la ragione impone al soggetto di accogliere questa massima come legge universale.

Non è però evidente per sè stesso che una tale legge in generale risieda nella ragione; la massima: « Ognun per sè, Dio (la fortuna, il destino) per tutti », sembra essere molto più naturale.

§ 30.

È dovere di ogni uomo essere benefico, vale a dire aiutare secondo i proprii mezzi gli altri uomini nel loro bisogno per renderli felici senza sperar nulla in contraccambio.

Ogni uomo infatti, che si trova in bisogno, desidera che gli si porga aiuto da parte degli altri uomini. Ma se egli adottasse per massima di non voler prestare nessun soccorso agli altri nel loro bisogno, o se facesse della beneficenza una legge universale permissiva, allora ognuno gli rifiuterebbe o almeno sarebbe autorizzato a rifiutargli assistenza e aiuto, quand'egli si trovi nella necessità. Questa legge, dunque, dell'interesse personale si contraddirebbe da sè stessa, se fosse elevata a legge universale, il che significa che è contraria al dovere. In conseguenza la massima dell'interesse comune che prescrive la beneficenza verso tutti i bisognosi è un dovere universale per gli uomini, perchè per ciò stesso, che essi sono uomini, si devono considerare come esseri ragionevoli soggetti a dei bisogni e riuniti dalla natura in una stessa dimora per aiutarsi reciprocamente.

§ 31.

La beneficenza, quando uno è ricco (che cioè può trovare nel suo superfluo o in ciò che non è necessario ai suoi bisogni i *mezzi* di provvedere alla felicità degli altri), non deve quasi mai essere considerata dal benefattore stesso come un dovere meritorio, quantunque egli veramente nello stesso tempo obblighi gli altri. Il piacere, che egli procura a sè stesso con questo atto, che non gli costa nessun sacrifizio, è un modo d'inebbriarsi di sentimento morale. Per questo egli deve evitare scrupolosamente di aver l'apparenza di pensare che egli obbliga l'altro, perchè allora il suo benefizio non sarebbe più veramente tale, visto che egli parrebbe voler imporre un'obbligazione a quegli a cui lo fa (ciò che non mancherebbe di umiliare questo ai suoi proprii occhi). Egli deve piuttosto mostrare sè stesso come obbligato o come onorato per l'accettazione dei suoi benefizi, e per conseguenza deve compiere questo dovere unicamente come se si trattasse di soddisfare ad un debito contratto, se però (il che sarebbe ancor meglio) egli non trova il modo di compiere il suo atto benefico assolutamente in segreto. Ben maggiore è questa virtù, quando i mezzi di beneficare sono

ristretti e il benefattore è abbastanza forte per caricarsi egli stesso in silenzio i mali che risparmia agli altri: è allora che egli merita realmente di essere considerato come *moralmente ricco.*

Questioni casuistiche.

Sino a qual punto si devono impiegare le proprie sostanze nella beneficenza? Non certo almeno fino al punto da ridursi ad aver bisogno in ultimo della beneficenza degli altri. Quale valore ha un benefizio che viene da una fredda mano (cioè per testamento, da chi è in procinto di congedarsi dal mondo)? E colui che si serve del potere che gli conferisce la legge del suo paese per privare alcuno (per esempio un servo della gleba) della *libertà* di essere felice a modo suo, può colui, dico, essere considerato suo benefattore, perchè prende cura paternamente di lui, ma secondo le sue proprie idee sulla felicità? O piuttosto l'ingiustizia di privare qualcuno della sua libertà non è qualche cosa di così contrario al dovere di diritto in generale, che colui che consente spontaneamente e liberamente ad assoggettarsi ad un padrone, facendo calcolo sulla sua beneficenza, abdica al più alto grado alla sua dignità di uomo, mentre le cure più premurose del padrone per lui non possono essere considerate come beneficenza? Oppure il merito di queste cure può forse essere così grande da bilanciare la violazione del diritto dell'umanità? Io non debbo beneficare nessuno secondo il *mio proprio* concetto della felicità (tranne bimbi minorenni o pazzi) ma debbo consultare le idee di *colui*, che voglio beneficare, e non posso considerarmi veramente benefico verso colui, al quale impongo un favore.

La possibilità di essere benefico, la quale dipende dai beni della fortuna, è in massima parte una conseguenza dei privilegi, di cui godono certi uomini grazie all'ingiustizia del governo, che, introducendo o ammettendo una differenza nelle condizioni di benessere, rende necessaria la beneficenza. Merita, in un tale stato di cose, l'assistenza che il ricco può concedere al povero il nome di beneficenza in generale, di cui si va così volentieri superbi come di un merito?

B).

Del dovere della riconoscenza.

La *riconoscenza* è la *riverenza* per una persona in conseguenza di un benefizio ricevuto. Il sentimento, che va sempre unito a questo giudizio, è un sentimento di rispetto per il benefattore (per colui che obbliga), mentre il sentimento di questi per colui che riceve deve essere considerato come un sentimento d'amore. Persino una semplice *aspirazione* del cuore per il bene degli altri, anche senza nessun effetto esterno o fisico, merita il nome di dovere di virtù; è questo però, che stabilisce la differenza tra la riconoscenza *attiva* e la riconoscenza puramente *affettiva*.

§ 32.

La *riconoscenza* è un dovere, cioè non soltanto una *massima di prudenza* avente lo scopo di eccitare gli altri a sempre maggiori benefici colla testimonianza della mia obbligazione per i benefizi che ne ho già ricevuto (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*), perchè allora io mi servirei della riconoscenza unicamente come di un mezzo per altri miei scopi personali, ma essa è una costrizione immediatamente imposta dalla legge morale, vale a dire un dovere.

Inoltre la riconoscenza deve essere specialmente considerata come un dovere *santo*, vale a dire come un dovere tale, la cui violazione (offrendo un esempio scandaloso) può distruggere nel suo principio stesso l'impulso morale che ci spinge alla beneficenza. E infatti si chiama santo quell'oggetto morale, riguardo al quale nessun atto potrebbe cancellare completamente l'obbligazione contratta (in cui l'obbligato rimane ancora sempre obbligato). Tutti gli altri doveri sono doveri *comuni*. Non è possibile *sdebitarsi* con alcun compenso di un benefizio ricevuto, perchè colui che lo riceve non può rifiutare a quello che l'accorda il merito e il vantaggio di essere stato il primo a manifestargli la sua benevolenza. Ma anche senza nessun atto esterno (di beneficenza), persino la

semplice benevolenza del cuore è già un motivo che obbliga alla riconoscenza. Una intenzione di questo genere si chiama *gratitudine.*

§ 33.

Quanto a ciò che riguarda l'*estensione* della riconoscenza, questa virtù non si applica soltanto ai contemporanei, ma anche agli antenati, persino a quelli che non si possono specificare con certezza. Ed è appunto per questa cagione che si considera come una cosa indecorosa non difendere, per quanto è possibile, i vecchi, che possono essere riguardati come nostri maestri, contro gli attacchi, le accuse, i disprezzi, di cui possono essere l'oggetto; mentre all'opposto è una sciocca supposizione attribuire loro, grazie alla loro antichità, una superiorità d'ingegno e di buona volontà sui moderni, e disprezzare al loro confronto tutto ciò che è nuovo, come se il mondo fosse condannato da una legge di natura a decadere senza posa e sempre più dalla sua perfezione originaria.

Per quanto invece riguarda l'*intensità*, cioè il grado di obbligazione che la virtù della riconoscenza impone, si deve calcolarla secondo l'utilità che l'obbligato ha ricavato dal benefizio e secondo il disinteresse, con cui questo gli è stato accordato. Il grado minimo è di rendere al benefattore dei servizi *equivalenti*, quando esso è in caso di riceverli (cioè se è ancor vivo), o, se non lo è più, di farli agli altri; inoltre non bisogna mai riguardare un benefizio ricevuto come un peso di cui vorremmo scaricarci ben volentieri (sotto pretesto che il beneficato si trova in una condizione inferiore rispetto al benefattore, e che ciò offende il suo orgoglio); ma dobbiamo accettarlo al contrario come un benefizio morale, vale a dire come un'occasione che ci si offre di collegare all'amore degli uomini questa virtù, che alla *profondità* di una intenzione benevola unisce nello stesso tempo la *tenerezza* della benevolenza (cioè l'attenzione data, nella rappresentazione del dovere, alle minime obbligazioni), coltivando così la filantropia.

C).

Il sentimento della simpatia è in generale un dovere.

§ 34.

La compartecipazione alla gioia o al dolore degli altri (*sympathia moralis*) è veramente quel sentimento sensibile di un piacere e di una pena (che perciò può giustamente essere chiamata estetico), che si riferisce allo stato di soddisfazione o di afflizione degli altri (simpatia, sentimento di compartecipazione), e di cui la natura ha di già messo nell'uomo la predisposizione. Ma è inoltre un dovere speciale, quantunque semplicemente condizionato, di servirsi di questa simpatia come di un mezzo in favore della benevolenza attiva e razionale, ed è questo dovere appunto che si chiama *umanità* (*humanitas*), perchè qui l'uomo non è considerato soltanto come un essere ragionevole, ma anche come un animale provvisto di ragione. Ora l'umanità può essere collocata nel *potere* e nella *volontà* di *comunicarsi* vicendevolmente i proprii sentimenti (*humanitas practica*), o soltanto nella *capacità* che abbiamo di sentire in comune il sentimento di piacere o di pena, che la natura stessa ci fornisce (*humanitas aesthetica*). Ora la prima è *libera* e perciò si chiama *sentimento di simpatia* (*communio sentiendi liberalis*) ed è basata sulla ragione pratica; la seconda è *necessaria* (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) e può *comunicarsi* (come il calore o le malattie contagiose), e si chiama anche capacità di comunicazione, perchè essa si diffonde naturalmente tra gli uomini viventi uno accanto all'altro. La prima soltanto è obbligatoria.

Era un modo sublime di rappresentarsi il *saggio*, quale se lo immaginavano gli Stoici, quando gli facevano dire « Io mi auguro un amico, non per essere soccorso *io stesso* nella povertà, nella malattia, nella prigionia, ma per poter assisterlo, e salvare così un uomo »; eppure questo stesso saggio diceva a sè stesso, quando non riusciva a salvare l'amico: Che me ne importa? cioè egli rigettava ogni sentimento di compassione.

Ed infatti quando un altro soffre ed io mi lascio influenzare (per mezzo dell'immaginazione) dal suo dolore che non posso in alcun modo alleviare, ottengo il risultato d'essere in due a soffrire, quantunque il male propriamente (nella natura) non colpisca che uno solo. Ora è impossibile, che possa essere un dovere aumentare il male nel mondo, cioè beneficare per *compassione*, tanto più che questa potrebbe anche essere una specie di beneficenza offensiva, esprimendo quella benevolenza, che può applicarsi anche ad un indegno e che si chiama *pietà*, e che fra gli uomini, i quali non possono vantarsi di esser degni della felicità, non ha il dovere di esistere nei loro reciproci rapporti.

§ 35.

Quantunque partecipare alla gioia o al dolore degli altri non sia un dovere in sè stesso, lo è però l'attiva partecipazione alla loro sorte, e infine finisce coll'essere un dovere indiretto coltivare in noi i sentimenti simpatici naturali (estetici) e servircene come di tanti mezzi, che ci aiutano a prender parte alla sorte degli altri, grazie ai principî morali e al sentimento che vi corrisponde. Così è un dovere, non di evitare, ma anzi di ricercare i luoghi, dove si trovano poveri a cui manca il più stretto necessario, di non fuggire gli ospedali, le prigioni o simili per sottrarsi a quella dolorosa compassione, che questi luoghi non possono mancare di suscitare, perchè questo è un impulso posto in noi dalla natura per ottenere ciò che la pura rappresentazione del dovere non otterrebbe da sola.

Questioni casuistiche.

Non sarebbe meglio per il bene del mondo in generale che tutta la moralità degli uomini fosse ridotta ai doveri di diritto, ben inteso però osservati colla massima coscienziosità e scrupolosità, e che la benevolenza fosse relegata tra le cose indifferenti? Non è tanto facile calcolare quale conseguenza ciò potrebbe avere sulla felicità gli uomini. Ma

in questo caso mancherebbe al mondo per lo meno un grande ornamento morale, cioè l'amore tra gli uomini, che per sè stesso, anche senza considerare i vantaggi (di felicità) che apporta, è indispensabile per rappresentare il mondo come un bell'insieme morale in tutta la sua perfezione.

La riconoscenza non è propriamente l'amore di ricambio dell'obbligato verso il benefattore, ma il *rispetto* per questo. E infatti l'amore universale del prossimo può e deve avere per fondamento l'uguaglianza dei doveri, nella riconoscenza invece l'obbligato sta un gradino più in giù del beneficatore. Non potrebbe esser questa la causa di tante ingratitudini, vale a dire l'orgoglio di veder uno al disopra di sè, o la contrarietà di non potersi collocare con lui (perciò che riguarda il rapporto dei doveri) sul piede di una perfetta uguaglianza?

Dei vizi della misantropia opposti direttamente (contrarie) alla filantropia.

§ 36.

Questi vizi formano l'odiosa famiglia dell' *invidia*, dell'*ingratitudine* e della *soddisfazione* del danno degli altri. L'odio però non è qui manifesto e violento, esso è segreto e velato, ciò che alla dimenticanza del dovere verso il prossimo aggiunge ancora la bassezza, e costituisce nello stesso tempo una trasgressione del dovere verso sè stesso.

a) *L'invidia* (*livor*), quale tendenza a scorgere con dolore il bene degli altri anche quando questo non reca nessun danno al nostro proprio bene, tendenza che, quando si traduce in atto (quando ci spinge a diminuire questo bene), si chiama *invidia qualificata*, ma che altrimenti è unicamente *gelosia* (*invidentia*), è un sentimento soltanto indirettamente malvagio, vale a dire è un dispiacere che proviamo nel vedere il nostro proprio bene messo nell'ombra dal bene degli altri, dipendente dal fatto che noi non sappiamo apprezzare il nostro benessere secondo il suo proprio valore intrinseco, ma soltanto secondo il paragone, che noi facciamo col bene degli

altri, e che soltanto a questo modo noi ce ne rendiamo sensibile l'apprezzamento. Ed è perciò che, parlando della buona armonia e della felicità di un matrimonio, di una famiglia e simili, si dice che sono degni d'invidia, come se fosse permesso in certi casi invidiare qualcuno. I primi impulsi all'invidia stanno dunque nella natura dell'uomo, ed è soltanto uno scoppio esagerato di questo sentimento che lo fa degradare in un vizio odioso, in una passione accorata, che finisce col martirizzare chi la prova, e che tende, almeno nel desiderio, a distruggere la felicità degli altri; in conseguenza è contraria tanto al dovere verso sè stesso quanto al dovere verso gli altri.

b) L'*ingratitudine* verso il proprio benefattore, che, quando si spinge sino ad odiare il benefattore, è un'*ingratitudine qualificata*, ma che negli altri casi non è che mancanza di riconoscenza, è in verità, secondo il giudizio di molti, un vizio estremamente detestabile, ma l'uomo ha una così cattiva riputazione sotto questo rapporto, che non si considera affatto come inverosimile, che ci si possa fare un nemico di colui al quale si è accordato un benefizio. La ragione della possibilità di un tale vizio sta nel male inteso dovere verso sè stesso di evitare e non richiedere la beneficenza degli altri, perchè questa c'importerebbe un'obbligazione verso di loro, e di sopportare da soli le incomodità della vita piuttosto che farne condividere il peso agli altri, per non contrarre nessun debito verso di loro; e tutto questo perchè noi temiamo di cadere così nella condizione inferiore di protetto di fronte al protettore, ciò che è contrario al vero rispetto di sè stesso (alla fierezza che deve ispirare la dignità dell'umanità nella nostra propria persona). Per questo noi ci mostriamo largamente riconoscenti verso coloro che han dovuto *inevitabilmente* prevenirci coi loro benefici (verso gli antenati consacrando loro un ricordo riverente, o verso i genitori), mentre siamo molto parchi di riconoscenza verso i nostri contemporanei, anzi, per cancellare questo rapporto di disuguaglianza, noi dimostriamo loro perfettamente il contrario. Cadiamo allora in un vizio che muove a sdegno l'umanità, e non già unicamente a cagione del *danno*, che un

tale esempio deve in generale arrecare agli uomini scoraggiandoli da ogni beneficenza (perchè essi possono ancora, guidati da un sentimento schiettamente morale, attaccare alla loro beneficenza un valore tanto maggiore quanto meno essa è riconosciuta e ricompensata), ma perchè non soltanto l'amore tra gli uomini è qui quasi distrutto, ma la mancanza d'amore degenera in odio di chi ci ama.

c) La *gioia del male* degli altri, che è precisamente l'opposto della simpatia, non è già estranea alla natura umana, ma, allorquando essa va sino ad aiutare a compiere il male o la malvagità, trasforma la misantropia *in una gioia di danneggiare qualificata*, e si mostra in tutta la sua laidezza. Senza dubbio è inerente alla natura e conforme alle leggi dell'immaginazione, che per effetto del contrasto noi sentiamo più fortemente il nostro benessere e persino la nostra buona condotta, quando l'infelicità degli altri o la condotta scandalosa, quasi come loro follia, viene a far splendere di luce ancor più viva il nostro proprio stato. Ma rallegrarsi immediatamente dell'esistenza di queste *enormità* che turbano l'ordine universale, e andare in conseguenza sino a desiderare avvenimenti di questo genere, è propriamente l'opposto dell'amor del prossimo, che è nostro dovere di coltivare. L'*arroganza* che ci inspira la nostra ininterrotta prosperità e la *presunzione* della buona condotta (ma in verità dipendente soltanto dalla fortuna di esser ancor sempre sfuggito alla seduzione dei vizi pubblici), questi due sentimenti, di cui l'uomo vanitoso si fa un merito, producono questa gioia maligna direttamente contraria al dovere, che si fonda sul principio della simpatia (espressa così bene in Terenzio dall'onesto Chremete): « Io sono un uomo, e tutto ciò che riguarda l'uomo riguarda anche me ».

Di questa maligna gioia di danneggiare, la forma più dolce è il *desiderio* di vendetta, che sembra per altro basarsi su un diritto essenziale, anzi obbedire a una obbligazione (all'amor del diritto), poichè essa si propone quale scopo il male degli altri indipendentemente da ogni vantaggio personale.

Ogni azione che offende il diritto di un uomo merita punizione, e questa punizione *vendica* il delitto nella persona

del colpevole (non ripara soltanto il danno personale). Questo castigo però non è un atto dell' autorità privata dell' offeso, ma sibbene di un tribunale distinto da lui, che assicura il loro effetto alle leggi emanate da un potere *sovrano*, al quale tutti sono sottomessi, e se (come l'esige l'etica) noi consideriamo gli uomini in uno stato giuridico, ma regolandoci *unicamente* secondo le leggi della *ragione* (e non secondo le leggi civili), nessuno ha il diritto d' infliggere castighi e di vendicarsi delle offese ricevute dagli uomini, tranne colui, che è anche il supremo legislatore morale, ed egli solo (cioè Dio) può dire « La vendetta è mia; sta a me il compierla ». È dunque un dovere di virtù non soltanto non corrispondere coll'odio alla inimicizia degli altri per puro spirito di vendetta, ma anche non rivolgersi al giudice supremo del mondo richiedendo vendetta, da una parte perchè ognuno di noi ha commesso per conto suo assai colpe da avere lui stesso un gran bisogno di perdono, d'altra parte, e principalmente, perchè nessuna punizione, qualunque essa sia, non deve mai essere inspirata dall'odio. Per questo il *perdono* (*placabilitas*) è un dovere dell' uomo, ma non bisogna confonderlo con quella *vile disposizione a sopportare le offese* (*ignava iniuriarum patientia*), vale a dire con quella rinuncia a ogni mezzo energico (*rigorosa*), volto a prevenire continue offese, perchè questo sarebbe gettare i proprii diritti sotto i piedi degli altri trasgredendo al dovere dell' uomo verso sè stesso.

Annotazione

Tutti i vizi, che renderebbero la natura umana stessa odiosa, se si volessero considerare (in quanto vizi qualificati) come principî, sono *inumani* dal punto di vista oggettivo, ma però *umani* dal punto di vista soggettivo, come ci insegna l'esperienza della nostra stessa natura. Se, per esprimere dunque tutta la forza dell'orrore che essi inspirano, si possono alcuni di loro chiamare vizi *diabolici* così come si chiamano virtù *angeliche* le virtù che loro si contrappongono, queste due espressioni non esprimono che l'idea di un massimo, che noi concepiamo quale una misura atta a guidarci nell' apprez-

zamento del grado della nostra moralità, mostrandoci il nostro posto *nel cielo o nell'inferno*, invece di fare dell'uomo una specie di essere intermedio, che non occupa nè l'uno nè l'altro di questi luoghi. Non è qui il caso di stabilire se Haller ha colpito più giusto facendo dell'uomo un intermediario equivoco tra l'angelo e la bestia. Ma dividere in due un insieme di cose eterogenee non conduce a nessun concetto dedeterminato, e nulla, nell'ordine degli esseri la cui differenza specifica ci è sconosciuta, può guidarci a un'idea di questo genere. La prima opposizione (di virtù angeliche e di vizi diabolici) è un'esagerazione. E la seconda, quantunque sia sciaguratamente sin troppo vero che gli uomini cadono in vizi *brutali*, non ci autorizza però ad attribuire loro su questo punto delle disposizioni *inerenti alla loro specie stessa*, così come la forma contorta di certi alberi in una foresta non è punto una ragione per noi di farne una specie particolare di vegetali.

Seconda sezione.

Dei doveri di virtù verso gli altri uomini derivanti dal rispetto che è loro dovuto.

§ 37.

La *moderazione* nelle pretese in generale, cioè la limitazione volontaria dell'amor di sè di un uomo per un riguardo verso l'amor di sè degli altri, si chiama *modestia*. La mancanza di questa moderazione, (immodestia, arroganza), cioè il considerarsi degni di essere *amati* dagli altri, è l'*amor proprio* (*philautia*).

L'esagerazione nell'esigenza di essere stimati dagli altri è la *presunzione* (*arrogantia*).

Il rispetto, che io ho per un altro o che un altro può esigere da me (*observantia aliis praestanda*), è dunque il riconoscimento di una dignità (*dignitas*) negli altri uomini, cioè di un valore che non ha nessun prezzo, nessun equivalente, con il quale si possa scambiare l'oggetto dell'estimazione

(aestimii). Giudicare invece una cosa come non avente nessun valore è il *disprezzo*.

§ 38.

Ogni uomo ha il diritto di esigere il *rispetto* dei suoi simili, e *reciprocamente* è obbligato egli stesso al rispetto verso gli altri.

L'umanità in sè stessa è una dignità, perciò l'uomo non può essere trattato dall'uomo (sia da un altro, sia da lui stesso) come un semplice mezzo, ma egli deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine, e precisamente in ciò consiste la sua dignità (la sua personalità), per cui egli si eleva al disopra di tutti gli altri esseri della natura che non sono uomini, destinati per questo appunto a servirgli d'istrumento; in conseguenza egli si innalza al disopra di tutte le cose. Come l'uomo non può vendere sè stesso per nessun prezzo (ciò che sarebbe contrario al dovere del rispetto verso sè stesso), così egli non deve agire contrariamente al rispetto, che gli altri devono necessariamente a loro stessi come uomini, vale a dire egli è obbligato a riconoscere praticamente la dignità dell'umanità in ogni altro uomo, e in conseguenza incombe su di lui un dovere, che consiste nel rispetto che egli deve dimostrare necessariamente ad ogni altro.

§ 39.

Disprezzare gli altri *(contemnere)*, vale a dire rifiutare loro il rispetto che si deve ad ogni uomo in generale, è in ogni caso contrario al dovere, perchè essi sono uomini. Accordar loro internamente *poca stima* (*despicatui habere*) confrontandoli con altri è talvolta invero inevitabile, però la dimostrazione esterna di questa mancanza di stima è un' offesa. Ciò che è *pericoloso* non è per questo un oggetto di disprezzo, e non è in questo senso che l'uomo vizioso è disprezzabile; e se io mi sento così superiore contro i suoi attacchi da poter dire che li disprezzo, ciò significa semplicemente che non ho nessun pericolo a temere da parte sua,

quando anche non sognassi nemmeno di difendermi contro di lui, perchè egli stesso si mostra in tutta la sua bassezza. Ciononondimeno io non posso rifiutare ogni rispetto al vizioso stesso come uomo, perchè per lo meno della sua qualità di uomo egli non può essere privato, quantunque se ne renda indegno colla sua condotta. Per questo bisogna rigettare quelle pene infamanti che degradano l'umanità stessa (come squartare un criminale, o farlo lacerare dai cani o tagliargli naso e orecchie), le quali non soltanto, grazie a questa degradazione, sono per un ambizioso (il quale pretende ancora al rispetto degli altri, come ognuno deve farlo) più dolorose che la perdita dei suoi beni e della sua vita, ma fanno inoltre arrossire lo spettatore d'appartenere a una specie, che si può trattare in tal modo.

Annotazione.

Su di ciò si fonda il dovere di rispettare gli uomini persino nell' uso logico della loro ragione: perciò non si diffameranno gli errori col nome di assurdità, di giudizi insulsi, e simili; ma si supporrà piuttosto che deve esserci nei medesimi qualche cosa di vero, e ci si occuperà a cercarlo; nello stesso tempo bisogna tentare di scoprire l' apparenza ingannevole (il principio soggettivo delle ragioni che han determinato i giudizi, e che si considera per sbaglio come qualche cosa di oggettivo), e spiegando così la possibilità degli errori, si conserverà però il dovuto rispetto per l' altrui intelligenza. Perchè, se si contesta ogni intelligenza all'avversario trattando i suoi giudizi d'assurdi o di inetti, come potremo poi fargli comprendere che egli si è ingannato? La stessa cosa succede riguardo alla riprovazione per i vizi: non bisogna mai spingerla sino a disprezzare assolutamente l'uomo vizioso negandogli ogni valore morale, perchè, secondo quest'ipotesi stessa, egli non potrebbe allora mai migliorare, il che non s'accorda punto coll'idea di *un uomo*, il quale come tale (come essere morale) non può giammai perdere tutte le sue disposizioni al bene.

§ 40.

Il rispetto per la legge che, considerato soggettivamente, è indicato come un sentimento morale, è una cosa sola con la coscienza del proprio dovere. È per questo che la manifestazione del rispetto che l'uomo si deve in quanto essere morale (in quanto essere che ha la più alta stima del proprio dovere) è inoltre un dovere, che gli altri hanno verso di lui, e un diritto che egli non può rinunciare di esigere. Questa pretesa si chiama *amore dell'onore*, le manifestazioni di questo amore nella condotta esterna costituiscono l'*onestà* (*honestas externa*), il disprezzo di esso si chiama *scandalo*; e infatti l'esempio di questo disprezzo può produrre degli imitatori, onde è assolutamente contrario al dovere *dare* un tale esempio; ma *prendere* scandalo di una cosa che è soltanto contraria al senso comune (*paradoxon*), e che per altro è buona in sè stessa, è un errore (che consiste nel considerare come non permesso tutto ciò che non è d'uso corrente), ed un errore dannoso e funesto alla virtù. Il rispetto, che si deve agli altri uomini che ci servono d'esempio, non deve degenerare in una cieca imitazione (perchè allora si innalzerebbe l'uso — *mos* — alla dignità di una legge), e questa specie di tirannia esercitata dal costume popolare sarebbe contraria al dovere dell'uomo verso sè stesso.

§ 41.

L'omissione del semplice dovere d'amore è una *mancanza di virtù* (*peccatum*). Ma l'omissione del dovere che riguarda il *rispetto* dovuto ad ogni uomo in generale è un *vizio* (*vitium*). Colla prima infatti non si offende nessuno, colla seconda omissione invece si danneggia una legittima pretesa dell' uomo. La prima trasgressione è *l'opposto* della virtù (*contrarie oppositum virtutis*), ma ciò che non solo non aggiunge nulla alla virtù, ma anzi le toglie persino il valore, che senza di ciò il soggetto potrebbe rivendicare per sè, è *un vizio*.

Per questo appunto i doveri verso il prossimo, riguardanti il rispetto che gli è dovuto, si esprimono soltanto negativa-

mente, cioè questi doveri di virtù si esprimono soltanto sotto una forma indiretta (per mezzo della proibizione del contrario).

Dei vizi che si oppongono ai doveri del rispetto verso gli altri uomini.

Questi vizi sono:

A) **La superbia** — B) **la maldicenza** — C) **lo scherno**.

A)

La superbia.

§ 42.

La superbia (*superbia* e, come la parola stessa significa, la tendenza ad elevarsi sempre più *in alto*) é una specie d'ambizione o d'avidità d'onori (*ambitio*), per mezzo della quale noi domandiamo agli altri uomini di fare poco conto di loro stessi quando si paragonano con noi, e per conseguenza è un vizio contrario al rispetto, a cui ogni uomo ha diritto di pretendere.

Essa differisce dell' **orgoglio** (*animus elatus*), che è una specie d'*amore dell' onore*, vale a dire una cura di non cedere nulla della propria dignità d' uomo nel paragone cogli altri, (per questo si usa di caratterizzarlo coll'epiteto di nobile); la superbia invece esige dagli altri un rispetto, che poi essa a loro rifiuta. Ma questo orgoglio stesso diventa però un errore e un' offesa, allorquando esige dagli altri che si occupino unicamente della nostra importanza.

Che la superbia, la quale è come un'aspirazione dell'ambizioso di veder camminare dietro di lui degli uomini, che egli si crede autorizzato a trattare con disprezzo, sia *ingiusta* e contraria al rispetto che dobbiamo all'uomo in generale; che essa sia una *sciocchezza*, vale a dire un frivolo uso di mezzi per una cosa che, sotto un certo rapporto, non ha affatto valore per meritare di essere considerata come un fine;

che sia una *pazzia*, cioè un' assurdità ancor più manifesta, servirsi di mezzi tali che producono presso gli altri precisamente l' opposto del fine che si desidera (perchè al superbo nega ognuno tanto più il proprio rispetto, quanto più egli si mostra avido di conseguirlo); tutto ciò è per sè evidente. Ma è stato molto meno osservato, che il superbo è sempre, in fondo all'animo, *abbietto*. Perchè egli non esigerebbe che gli altri facessero poco caso di loro stessi in confronto con lui, se non si sentisse egli stesso capace, nel caso in cui la fortuna gli fosse contraria, di strisciare a sua volta e di rinunciare ad ogni rispetto da parte degli altri.

B)

La maldicenza

§ 43.

I discorsi malevoli (*obtrectatio*) o la maldicenza — e con questo nome non intendo la *calunnia* (*contumelia*) o quei *falsi* rapporti, per cui si può essere tradotti davanti al tribunale, ma soltanto quella tendenza immediata a divulgare senza nessun scopo particolare qualche cosa che può essere dannoso al rispetto dovuto agli altri — è qualche cosa di assolutamente contrario al rispetto dovuto all'umanità in generale, perchè ogni scandalo dato indebolisce questo rispetto, su cui pure riposa l' impulso al bene morale, e ci fa, per quanto è possibile, increduli verso questo bene.

Propalare di proposito deliberato (*propalatio*) qualche cosa che intacca l'onore di un altro, ma che però non è di competenza dei tribunali, anche quando essa cosa è vera, è sempre un diminuire il rispetto verso l' umanità in generale, gettando in fine sulla nostra specie stessa l'ombra del discredito, e facendo della misantropia (dell'orrore degli uomini) o del disprezzo il modo di pensare dominante, inoltre si attutisce il senso morale collo spettacolo frequente di vizi, ai quali si finisce coll'abituarsi. È dunque un dovere di virtù, invece di prendere un maligno piacere a svelare le

colpe degli altri per assicurare così a sè stesso la riputazione di uomo buono o almeno di un uomo che non è peggiore degli altri, di gettare il velo dell'amore e della filantropia sulle colpe degli altri, non soltanto moderando i nostri giudizi, ma anche non esprimendoli affatto, anche perchè l'esempio del rispetto che noi accordiamo loro può eccitarli a sforzarsi per rendersene degni. Ed è per questo che l'avidità di spiare i costumi degli altri (*allotrioepiscopia*) è già per sè stessa una curiosità indiscreta, che può offendere, alla quale ognuno ha il diritto di opporsi come a una violazione del rispetto che gli è dovuto.

C)

Lo scherno.

§ 44.

La *mania di biasimare leggermente* e la tendenza a rappresentare gli altri come oggetti di ridicolo, lo *scherno* insomma, che consiste nel farti di una colpa di un altro un oggetto immediato di divertimento, è una malignità, e bisogna distinguerla assolutamente dal semplice *scherzo*, che consiste invece nel ridere famigliarmente tra amici (e in modo non offensivo) di certe particolarità, che hanno solo l'apparenza dell'errore, ma che in fondo denotano superiorità d'animo, o che talvolta non hanno altro torto che di essere al di fuori delle regole della moda. Ma la tendenza a volgere in ridicolo errori reali o errori immaginari, ma che si presentano come reali, allo scopo di privare una persona del rispetto che si merita, la tendenza a ciò che si chiama *spirito caustico* (*spiritus causticus*) ha in sè qualche cosa della gioia diabolica, ed è per questo appunto una gravissima violazione del dovere del rispetto verso gli altri uomini. Bisogna ancora distinguere da questo vizio quel modo scherzevole, quantunque con una punta di scherno, che si usa per rimandare con disprezzo a un avversario gli attacchi offensivi (*retorsio iocosa*), per cui lo schernitore

(o in generale un avversario maligno, ma debole) è schernito alla sua volta, e che non è altro che una legittima difesa del rispetto che si ha il diritto di esigere da lui. Ma se l'oggetto non si presta propriamente allo scherzo, se è un oggetto tale a cui la ragione attribuisce necessariamente un interesse morale, allora, qualunque motteggio l'avversario vi abbia messo da parte sua e per quanto egli si presti nello stesso tempo sotto diversi aspetti al ridicolo, è più conveniente alla dignità dell'oggetto e al rispetto per l'umanità non rispondere all'attaco o opporvi una difesa condotta con dignità e severità.

Annotazione

Si scorge subito che sotto il titolo precedente non si è tanto esaltato la virtù quanto, e ben più, biasimato i vizi opposti, e la ragione risiede appunto nel concetto del rispetto quale noi siamo obbligati a manifestarlo agli altri uomini, che non è infatti che un dovere *negativo*. Io non sono obbligato a *venerare* gli altri (considerati semplicemente come uomini), cioè a manifestare loro una stima *positiva*. Tutto il rispetto, a cui io sono obbligato, è quello della legge in generale (*reverere legem*); seguire questa legge, e non già venerare gli altri uomini in generale (*reverentia adversus honimem*) o prestar loro a questo riguardo qualche cosa, è un dovere universale e assoluto verso gli altri uomini, che si può esigere da ognuno come il rispetto che è loro dovuto originariamente (*observantia debita*).

Le diverse specie di rispetto che bisogna manifestare agli altri secondo la differenza delle qualità degli uomini o dei loro rapporti casuali, vale a dire secondo l'età il sesso la nascita la forza o la debolezza, e anche secondo il grado e la dignità, che in parte si appoggiano su istituzioni arbitrarie, tutto ciò non può essere completamente esposto e classificato negli elementi *metafisici* della dottrina della virtù, poichè qui non si tratta che dei principi puramente razionali di questa scienza.

Capitolo secondo.

Dei doveri morali degli uomini fra di loro per rispetto al loro stato.

§ 45.

Questi doveri di virtù non possono veramente dar luogo nell'etica pura a un capitolo speciale che li riduca in sistema, perchè essi non contengono dei principî d'obbligazione degli uomini come tali tra di loro, e per conseguenza non possono formare propriamente una *parte* degli elementi *metafisici* della dottrina della virtù; ma essi sono soltanto le regole dell'*applicazione* del principio della virtù (secondo la forma) ai casi presentati dall'esperienza (al materiale), modificati secondo la differenza dei soggetti; ed è per questo che, come tutte le divisioni empiriche, essi non permettono nessuna classificazione rigorosamente perfetta. Per altro, come si richiede un passaggio che conduca dalla metafisica della natura alla fisica per mezzo di sue regole particolari, così si domanda con ragione alla metafisica dei costumi di fornirci un passaggio analogo, vale a dire di *schematizzare* in qualche modo i principî puri del dovere applicandoli ai casi dell'esperienza, per averli pronti per l'uso morale pratico che se ne deve fare. Quale condotta si deve dunque tenere riguardo agli uomini, quando essi sono per esempio in uno stato di purezza morale o in uno stato di depravazione, quando essi sono colti; o in uno stato di rozzezza, che cosa conviene al dotto o all' indotto, che cosa fa di quello un uomo socievole (cortese) nell' uso della sua scienza o un erudito scontroso (pedante) nella sua professione, che cosa conviene all' uomo pratico o a colui che coltiva di più il gusto e l'ingegno, come infine dobbiamo comportarci secondo la differenza di stato, d'età, di sesso, secondo le condizioni di salute, di ricchezza o di indigenza e simili : tutto ciò non costituisce per l'etica *diverse specie d'obbligazione* (perchè non ve ne è che *una*, cioè quella della virtù in generale), ma soltanto dei modi d'*applicazione* (corollarii); e per conseguenza non se ne potrebbe fare delle parti dell'etica o dei membri

della *divisione* di un sistema (che deve derivare *a priori* da un concetto razionale), ma può soltanto esservi aggiunto come appendice. Ma questa applicazione appunto rientra in un' esposizione completa del sistema.

Conclusione della dottrina elementare.

Dell' intima unione dell' amore e del rispetto nell' amicizia.

§ 46.

L'*amicizia* (considerata in tutta la sua perfezione) è l'unione di due persone legate da un uguale reciproco amore e rispetto. Si comprende facilmente, che essa è un ideale di simpatia e di benevolenza tra uomini uniti da una volontà moralmente buona, e che, se anche non produce tutta la felicità della vita, l'accettazione di essa, nei due sentimenti che la compongono, rende l'uomo degno di essere felice, e che quindi l'amicizia tra gli uomini è per loro un dovere. Ma che l'amicizia sia una pura idea (però praticamente necessaria), che è impossibile realizzare assolutamente, mentre è imposto dalla ragione come un dovere, se non comune, certo meritorio di tendere ad essa (come a un massimo dei buoni sentimenti degli uomini gli uni verso gli altri), è una cosa che si scorge facilmente. E infatti, come è possibile all'uomo, nel rapporto coi suoi simili, assicurarsi che ciascuno dei due elementi che costituiscono il dovere dell'amicizia (per esempio quello della benevolenza reciproca) è *uguale* da una parte e dall' altra, o, peggio ancora, come è possibile scoprire quale è nella stessa persona il rapporto di questi due sentimenti che costituiscono l' amicizia (per esempio il rapporto tra la benevolenza e il rispetto), scoprire inoltre se, quando una delle due persone mostra troppo ardore nel suo *amore*, non perde per ciò stesso qualche cosa nel *rispetto* che l'altra le deve, cosicchè da una parte e dall'altra l' amore e il rispetto s'equilibrino perfettamente, ciò che è per altro richiesto dall' amicizia? Si può considerare l' amore come una specie di attrazione e il rispetto come una specie di ripulsione,

così che il principio della prima esige il riavvicinamento mentre quello della seconda richiede che ci si tenga ad una distanza conveniente l'uno dall'altro, e questa limitazione dell'intimità, che si esprime colla regola « i migliori amici non debbono trattarsi troppo *famigliarmente* », contiene una massima, che non s'applica unicamente al superiore verso l'inferiore, ma vale anche a questo rispetto a quello. Il superiore infatti sente, prima che si possa sospettarlo, il suo orgoglio offeso, e se anche egli acconsente che l'inferiore sospenda un istante il rispetto che gli deve, non vuole però che lo dimentichi, ben sapendo che il rispetto interno, una volta violato, è perduto irremissibilmente, quantunque nelle manifestazioni esterne (nel cerimoniale) esso sia ricondotto all'antica forma.

L'amicizia considerata come realizzabile in tutta la sua purezza e in tutta la sua perfezione (per esempio l'amicizia tra Oreste e Pilade, tra Teseo e Piritoo) è il cavallo di battaglia dei romanzieri; mentre all'apposto Aristotile diceva « Miei cari amici, non vi è nessun amico ». Le seguenti osservazioni faranno ancor più attenti alle difficoltà che presenta l'amicizia.

Dal punto di vista morale è certo un dovere che l'amico faccia notare all'amico le colpe che commette; poichè questo accade per il suo bene, ed è quindi un dovere d'amore. Ma l'altra sua metà (l'amico) non vede in ciò che una mancanza di quel rispetto che egli s'aspettava dall'amico, e veramente o l'ha già perduta o corre continuo pericolo, essendo così osservato e segretamente criticato dall'altro, di perdere la sua stima. Inoltre il solo fatto di essere osservato e censurato gli sembrerà di già una cosa offensiva per sè stessa.

Quanto è desiderato un amico nel bisogno, ben inteso un amico affettuoso pronto a venire in aiuto colle proprie sostanze! Ma è per altro un grave peso incatenare la propria sorte a quella d'un altro, e caricarsi della miseria di questo. La amicizia non può dunque essere un'unione fondata sul vantaggio reciproco, essa deve essere puramente morale, e l'assistenza, sulla quale ognuno dei due può contare da parte dell'altro in caso di bisogno, non deve essere considerata da

lui come lo scopo e la ragione determinante dell'amicizia — perchè egli allora perderebbe il rispetto del suo amico —, ma soltanto come la manifestazione esterna di quella benevolenza interna, che ognuno suppone esista nel cuore dell'altro, senza per altro volerla mettere alla prova, il che è sempre una cosa pericolosa. S'intende però che, mentre ciascuno dei due amici ha la generosità di voler risparmiare all'altro quel peso portandolo da solo, anzi ha cura di nasconderglielo interamente, egli però può sempre lusingarsi di poter contare sicuramente, in caso di bisogno, sull'assistenza del suo amico. Quando uno riceve dall'altro un *beneficio*, forse può ancora sperare una perfetta uguaglianza nell'amore, ma non può più contare sull'uguaglianza nel rispetto, perchè, avendo degli obblighi, non può obbligare a sua volta, e si vede così manifestamente più giù di un gradino dell'altro. Questo sentimento così dolce di una possessione reciproca, che va sino a fondere due persone in una sola, l'amicizia in una parola, ha per altro qualche cosa di così *tenero* (*teneritas amicitiae*), che, se la si fa riposare unicamente sul sentimento e non si sottomette quell'unione e quell'abbandono reciproco a principî od a regole fisse, che impediscano la troppa famigliarità, limitando l'amore dell'uno per l'altro colle esigenze del rispetto, essa sarebbe minacciata ad ogni momento di *interruzioni*, quali accadono soventissimo tra persone poco colte, quantunque esse non si spingano quasi mai sino alla *rottura* (il volgo si batte e il volgo si riconcilia subito); costoro non possono lasciarsi l'un l'altro, ma nemmeno sentirsi intimamente uniti, perchè sentono il bisogno di bisticciarsi per godere poi nella riconciliazione la dolcezza della loro unione. In ogni caso però l'amore nell'amicizia non potrebbe essere una *passione* perchè, questa è cieca nella sua scelta e svanisce col tempo.

§ 47.

L'amicizia morale (che bisogna distinguere dall'amicizia estetica) è la fiducia assoluta che due persone si dimostrano l'una verso l'altra, comunicandosi reciprocamente tutti i loro

più secreti pensieri e sentimenti, in quanto questo si può conciliare col loro vicendevole rispetto.

L' uomo è un essere destinato alla vita di società (per quanto possa anche essere poco socievole), e coltivando la vita di società egli sente potente e vivo il bisogno di *espandersi* cogli altri (anche senza l'intenzione di ricavarne qualche vantaggio); ma d'altra parte egli è trattenuto e avvertito dal timore dell'abuso che altri può fare di questa rivelazione dei suoi pensieri, e si vede così costretto a *rinchiudere* in sè stesso buona parte dei suoi giudizi (principalmente quelli che riguardano gli altri uomini). Egli s' intratterebbe ben volentieri con qualcuno intorno a ciò che pensa sugli uomini che frequenta, sul governo, sulla religione ecc., eppure non osa farlo, parte perchè gli altri tenendo prudentemente per sè i loro proprii giudizi potrebbero fare cattivo uso delle sue confidenze, parte perchè, se egli rivelasse i proprii errori, l' altro potrebbe invece nascondere i suoi, e allora egli dovrebbe temere di decader nella sua stima, se gli aprisse completamente il suo cuore.

Se egli trova però un uomo d' intelletto così leale, col quale non ha da temere il pericolo d' essere tradito potendo invece abbandonarsi a lui con assoluta fiducia, e col quale inoltre si trova in assoluto accordo circa il modo di giudicare le cose, allora gli è concesso di manifestare liberamente i suoi pensieri, egli non è più tutto *solo* colle sue idee come in una prigione, ma gode di una certa libertà, di cui nelle sue relazioni con tutti gli altri si vede privato essendo costretto a rinchiudersi in sè stesso. Ogni uomo ha i suoi secreti, che non può confidare ciecamente agli altri sia in causa dell' indelicatezza della maggior parte degli uomini che potrebbero farne un uso dannoso per lui, sia per la mancanza d' intelligenza, che fa sì che molta gente non sa giudicare e distinguere quello che si può dire da quello che si deve tacere (e questo li rende indiscreti); ora è estremamente raro trovar riunite in una stessa persona le qualità opposte a questi difetti (*rara avis in terris nigroque simillima cygno*); tanto più quando una stretta amicizia esige da questo amico intelligente e discreto, che egli

si consideri obbligato a tacere ad un altro amico, ugualmente fidato e prudente, il segreto che gli è stato affidato, a meno che non ne abbia avuto dall' interessato espresso permesso.

Eppure quest' amicizia puramente morale non è soltanto un ideale, questo cigno nero si mostra realmente di quando in quando in tutta la sua perfezione; invece, quell' altra amicizia (la prammatica) che si fa carico, sebbene per amore, dei fini degli altri uomini, non può avere nè la purezza nè la perfezione desiderate, quali le esige ogni massima esattamente determinata, non è quindi che l' ideale di un desiderio, che nel concetto della ragione non conosce nessun limite, ma che nell' esperienza invece è sempre molto limitata.

Un *amico degli uomini* in generale, (vale a dire un amico di tutta la specie) è quello che prende parte esteticamente al bene di tutti gli uomini (che divide la loro gioia) e che non la turberebbe senza un profondo rammarico. Ma l'espressione d' *amico* degli uomini significa qualche cosa di ancora più intimo e stretto che quella di semplice *amante* degli uomini (filantropo). Perchè la prima contiene anche la rappresentazione e la giusta considerazione dell' *uguaglianza* tra gli uomini, vale a dire l' idea che, pur obbligando gli altri con i benefizi, siamo noi stessi obbligati dall' uguaglianza che esiste tra di noi, come se noi ci rappresentassimo quali fratelli riuniti sotto un padre comune che vuole la felicità di tutti. Il fatto è, che il rapporto del protettore quale benefattore col protetto quale obbligato può essere benissimo un rapporto d'amore reciproco, ma non d'amicizia, perchè il rispetto, che essi si devono reciprocamente, non è uguale dalle due parti. Il dovere di amare gli uomini come un amico (usando verso loro la necessaria affabilità) e la giusta considerazione di questo dovere, servono a preservare gli uomini dalla superbia, a cui si abbandonano ordinariamente i fortunati che posseggono i mezzi d' essere benefici.

Appendice

Delle virtù di società (virtutes homileticae).

§ 48.

È un dovere tanto verso sè stesso che verso gli altri di spingere i rapporti tra gli uomini sino al loro più alto grado di perfezione morale (*officium commercii, sociabilitas*), di non *isolarsi* (*separatistam agere*), e di non dimenticare, pur collocando in sè stesso il punto centrale fisso dei proprii principi, che si deve considerare il circolo che uno traccia attorno a sè stesso, come una parte, cioè come essendo esso stesso inscritto in un circolo più grande che abbraccia tutto, vale a dire nel circolo dei sentimenti cosmopolitici; è un dovere non soltanto proporsi come scopo la felicità del mondo, ma coltivare i mezzi che vi conducono indirettamente, la gentilezza nelle relazioni sociali, l'affabilità, l'amore e il rispetto reciproco (la cortesia e il decoro (*humanitas aesthetica et decorum*) aggiungendo così le grazie alla virtù; chè ciò stesso è un dovere di virtù.

Queste veramente sono soltanto *opere esteriori ed accessorie* (*parerga*), che offrono una bella apparenza di virtù, la quale per altro non inganna nessuno, perchè ognuno sa benissimo il conto che deve farne. È invero soltanto una specie di moneta spicciola, ma lo sforzo che il sentimento di virtù stesso esige da noi, perchè si avvicini il più che sia possibile questa apparenza alla verità, è sempre giovevole. L'*affabilità* del tratto, la *gentilezza* della parola, la *cortesia*, l'*ospitalità*, la *moderazione* (nelle controversie, senza arrivare alla lite), tutte queste forme della socievolezza sono delle obbligazioni esterne, che nello stesso tempo obbligano gli altri, e favoriscono il sentimento della virtù nel fatto almeno che rendono la virtù più *amabile*.

Ma qui sorge la questione: Si possono mantenere i rapporti con uomini viziosi? Non si può evitare di incontrarli, perchè allora bisognerebbe abbandonare il mondo, e anche il nostro giudizio su di loro non è competente. Ma quando il

vizio diventa scandalo, vale a dire un esempio pubblico di disprezzo delle strette leggi del dovere, e che in conseguenza si trascina dietro l' obbrobrio, allora, anche quando le leggi del paese non lo puniscono, bisogna rompere ogni relazione che si può aver avuto col colpevole o almeno evitarlo per quanto è possibile ; perchè la continuazione di questo rapporto toglierebbe alla virtù ogni onore, ne farebbe una mercanzia, che può comprare chiunque sia tanto ricco da poter corrompere i suoi parassiti colle delizie dei piaceri e della tavola.

PARTE SECONDA

METODOLOGIA ETICA

DELLA METODOLOGIA ETICA

Prima sezione.

Didattica etica.

§ 49.

L'idea stessa della virtù implica di già che essa deve essere acquistata (che non è innata), senza che sia necessario, per assicurarsene, di riferirsi alla conoscenza antropologica che risulta dall'esperienza. E infatti la potenza morale dell'uomo non sarebbe virtù, se egli non fosse chiamato a mostrare la sua *forza* di risoluzione nella lotta contro tendenze contrarie così potenti. La virtù è il prodotto della ragione pura pratica, in quanta questa, che ha coscienza della propria superiorità, vince (per mezzo della libertà) la potenza delle inclinazioni contrarie.

Che la virtù possa e debba essere *insegnata*, risulta già dal fatto che non è innata; l'insegnamento della virtù è dunque una *dottrina*. Ma siccome la dottrina (che insegna come dobbiamo comportarci per conformarci all'idea della virtù non dà per sè sola la forza necessaria per mettere le regole in pratica, così gli Stoici credevano che la virtù non si potesse *insegnare* per mezzo della pura rappresentazione del dovere e di esortazioni (in modo parenetico), ma che bisognasse *esercitarla* tentando di combattere il nemico interno che vi è nell'uomo (in modo ascetico). Infatti non si *può* tutto ciò che si *vuole*, quando non si sono prima misurate e esercitate le proprie forze, per il che è necessario prendere subito e completamente una decisione, perchè altrimenti la coscienza (*animus*) capitolando col vizio, per liberarsene a poco a poco,

finirebbe col non essere più assolutamente pura, anzi tenderebbe persino al vizio, quindi (siccome la virtù riposa sopra un unico principio) non produrrebbe nessuna virtù.

§ 50.

Il metodo della dottrina (perchè ogni dottrina scientifica deve essere metodica, altrimenti l'esposizione ne sarebbe tumultuaria e disordinata) non potrebbe essere *frammentario*, ma bensì *sistematico*, affinchè la dottrina della virtù abbia il carattere di una *scienza*. L'esposizione poi può essere o *acroamatica*, quando coloro a cui si rivolge sono semplici uditori, o *erotematica*, quando il maestro interroga i suoi alunni su ciò che egli vuol loro insegnare, e quest'ultimo metodo è a sua volta *dialogico* o *catechetico* secondo che si indirizza alla loro *ragione* o soltanto alla loro *memoria*. E infatti, quando qualcuno vuole ricavare qualche cosa dalla ragione di un altro, non potrà farlo che per mezzo di un dialogo, vale a dire succederà che il maestro e l'allievo s'interroghino e si rispondano reciprocamente. Colle sue domande il maestro guiderà i pensieri dell'alunno in modo da indurlo a sviluppare in sè, per mezzo dei casi che gli propone, l'attitudine a certe idee (egli sarà così suscitatore dei suoi pensieri), e l'alunno, accorgendosi che è capace di pensare da sè stesso, fornirà al suo *maestro* colle domande che gli rivolgerà a sua volta (su certe proposizioni oscure o ancora dubbie per lui) l'occasione d'*imparare*, secondo il motto *docendo discimus*, come deve interrogare. (Infatti è una cosa che si deve esigere dalla logica, quantunque non si sia ancora presa convenientemente in considerazione, l'indicazione delle regole che si debbono seguire per *cercare* convenientemente, vale a dire le regole che non si applicano soltando ai giudizi *determinanti* ma ancora ai giudizi *preliminari* (*judicia praevia*), per mezzo dei quali si è condotti ai pensieri ; quelle regole possono persino servire a dirigere il matematico nelle sue ricerche e sono sovente adoperate da lui).

§ 51.

Il primo e il più indispensabile istrumento *dottrinale* per insegnare la virtù a un alunno ancora incolto è un *catechismo* morale.

Questo catechismo deve precedere il catechismo religioso, e non bisogna inserirlo, come una cosa puramente incidentale, nell' insegnamento della religione, ma insegnarlo invece separatamente come un tutto indipendente; perchè soltanto per mezzo di principî puramente morali può effettuarsi il passaggio dalla dottrina della virtù alla religione, altrimenti gl' insegnamenti di questa mancherebbero di purezza. Per questo i più eminenti e più degni teologi si son fatto scrupolo di comporre un catechismo rinchiudente gli statuti della dottrina religiosa, e nello stesso tempo di rendersene garanti; mentre si doveva ritenere, che quello era il minimo che si potesse giustamente attendere dal grande tesoro della loro erudizione.

Al contrario un catechismo puramente *morale*, che contiene i principî fondamentali dei doveri di virtù, non può dar luogo a nessun scrupolo e a nessuna difficoltà di questo genere, perchè (quanto al suo contenuto) esso può essere derivato dalla ragione comune a tutti gli uomini, e (quanto alla forma) deve conformarsi alle regole didattiche del primo insegnamento. Il principio formale di questo genere d' insegnamento non permette d' applicare a questo fine il metodo socratico o *dialogico*, perchè l' alunno non sa ancora come egli deve interrogare, e il maestro è perciò il solo interrogante. La risposta però, che egli riesce a tirare metodicamente dalla ragione dello scolaro, deve essere espressa in termini precisi, che non si possano facilmente cambiare, e che, in conseguenza, possano con facilità essere affidati alla *memoria*; ed è in questo che il *metodo catechetico* si distingue tanto dal *dogmatico* (in cui il maestro parla lui solo), quanto dal *dialogico* (in cui le due parti si interrogano e si rispondono a volta a volta).

§ 52.

Il mezzo *sperimentale* (tecnico), che il maestro deve applicare alla coltura della virtù, è di dare egli stesso il *buon esempio*, per *ammaestramento* degli altri (d' avere una condotta esemplare); perchè l'imitazione per l' uomo ancora incolto è il primo impulso che determina la sua volontà ad ammettere le massime, che egli in seguito farà sue. L'uso o il disuso consistono nello stabilire in sè una tendenza perseverante non per mezzo di qualche massima, ma per mezzo di un appagamento frequente di questa tendenza, si tratta quindi di un meccanismo della sensibilità, non di un principio dell' intelligenza (per cui in questo caso è più difficile *disimparare* in seguito, che non *imparare* in principio). Ma per ciò che riguarda la forza dell' esempio (sia nel bene che nel male), quel che si offre alla tendenza imitativa, ([1]) ciò che ci è dato dagli altri non può fornirci nessuna massima di virtù. Perchè la virtù consiste appunto nell' autonomia soggettiva della ragione pratica di ogni uomo, e per conseguenza la legge, e non la condotta degli altri uomini, deve servirci d' impulso. Il maestro dunque non dirà allo scolaro vizioso: « prendi esempio da quel buon ragazzo (così ordinato, così diligente) », perchè questo non servirebbe ad altro che a farglielo odiare, visto che in causa sua egli sarebbe presentato sotto una cattiva luce. Il buon esempio (la condotta esemplare) non deve servire come modello, ma soltanto come dimostrazione e prova della possibilità di agire conformemente al dovere. Ed è per questo che, non il paragone con qualsiasi altro uomo (come egli è) ma

([1]) La parola tedesca *Beispiel*, che si adopera comunemente come sinonimo di Exempel, non ha però precisamente lo stesso significato. Prendere un *Exempel* e citare un Beispiel per la maggior chiarezza e comprensibilità di una espressione, sono due concetti affatto diversi. L' Exempel è un caso particolare di una regola *pratica*, in quanto questa rappresenta un' azione come praticabile o impraticabile. Un Beispiel all' opposto è soltanto il particolare (*concretum*) rappresentato come contenuto nell' universale concepito dallo spirito (*abstractum*) e l' esposizione puramente teoretica di un concetto.

soltanto coll' idea (dell' umanità) come egli dovrebbe essere, quindi soltanto il paragone colla legge deve il maestro considerare e adoperare come una regola d' educazione che non inganna mai.

ANNOTAZIONE

Frammenti di un catechismo morale.

Il maestro chiede alla ragione del suo scolaro ciò che gli vuole insegnare, e se questi non è in grado di rispondere alle domande che gli sono rivolte, il maestro suggerisce le risposte (guidando la sua ragione).

1. *Maestro* Qual è il tuo più grande desiderio, anzi la somma di tutti i tuoi desideri nella vita?

Scolaro. (Tace).

Maestro. Che tu riesca in *tutto* e *sempre* a seconda de' tuoi desideri e della tua volontà.

2. Come si chiama un tale stato?

Scolaro (tace).

Maestro. Si chiama *felicità* (vale a dire un benessere costante, una vita di soddisfazioni, una perfetta contentezza del proprio stato).

3. *Maestro.* Se tu avessi ora nelle tue mani tutte le felicità (che sono possibili nel mondo), le vorresti tutte per te solo o ne faresti parte ai tuoi simili?

Scolaro. Io ne farei parte agli altri, vorrei rendere tutti felici e contenti.

4. *Maestro.* Ciò prova che tu hai un *cuore* assai buono; lasciami ora vedere se hai un *intelletto* altrettanto retto. Procureresti tu al pigro dei soffici guanciali, affinchè egli possa trascorrere la vita in un dolce far niente, o daresti all' ubbriacone vino in abbondanza, o qualsiasi altro liquore che cagioni l' ebbrezza, e daresti all' ingannatore astuto una figura e dei modi affascinanti, perchè egli riesca ad ingannare meglio gli altri, o all' uomo violento ardire e forza per riuscire a vincere facilmente gli altri uomini? Questi sono tutti i mezzi che ognuno di essi desidera, per essere felice a modo suo.

Scolaro. No, questo non lo farei.

5. *Maestro.* Vedi dunque, che, se anche tu tenessi tutte le felicità nelle tue mani e fossi inoltre animato dalla migliore volontà, non le largiresti ad ognuno secondo i tuoi desideri, ma cominceresti coll'indagare sino a qual punto egli ne è *degno*. Per te stesso, poi, non vorresti tu riflettere, prima di procurarti ciò che consideri necessario alla tua felicità?

Scolaro. Sì.

Maestro. Non ti verrebbe in mente di domandarti, se tu stesso sei degno della felicità?

Scolaro. Certamente.

Maestro. Ebbene ciò che in te tende con ardore alla felicità è l'*inclinazione*; ciò poi che sottomette questa inclinazione alla condizione che tu devi prima esser degno della felicità, è la tua *ragione*, e il fatto che tu puoi colla tua ragione limitare e vincere la tua inclinazione costituisce la libertà della tua volontà.

6. *Maestro.* Per sapere poi come devi regolarti per partecipare alla felicità e nello stesso tempo per rendertene degno è necessario che tu per questo cerchi nella tua *ragione* soltanto la regola e l'istruzione; il che significa, che tu non hai bisogno di tirare questa regola della condotta dall'esperienza o dagli insegnamenti che ricevi dagli altri, ma che la tua propria ragione t'insegna e ti ordina esattamente quello che devi fare. Per esempio, se si presentasse il caso di poter procurare a te o a un tuo amico un grosso vantaggio per mezzo di una astuta *bugia*, senza recare per altro nessun danno agli altri, che cosa ti direbbe la tua ragione?

Scolaro. Io non debbo mentire, per quanto grande sia il vantaggio che può risultarne per me e per il mio amico. La *bugia avvilisce* e rende l'uomo *indegno* di esser felice. Qui vi è una costrizione assoluta imposta da un comando (o da un divieto) della ragione, a cui debbo ubbidire, e davanti al quale devono tacere tutte le mie inclinazioni.

Maestro. Come si chiama questa necessità immediatamente imposta all'uomo dalla ragione, di agire conformemente alla legge della ragione stessa?

Scolaro. Si chiama *dovere*.

Maestro. Dunque per l' uomo l' adempimento del suo dovere è la condizione universale e unica che lo rende degno di essere felice: esser degno di essere felice e fare il proprio dovere sono una sola e stessa cosa.

7. *Maestro.* Ma se noi abbiamo coscienza di una volontà buona ed attiva che ci rende degni ai nostri proprii occhi di essere felice (o almeno non indegni), possiamo noi fondare su ciò una sicura speranza di poter partecipare a questa felicità?

Scolaro. No! questo non basta; perchè non è sempre in nostro potere procurarci la felicità, e il corso della natura non si svolge per sè stesso secondo il merito, ma la felicità della vita (il nostro benessere in generale) dipende da circostanze, che sono ben lungi dall' essere in potere dell' uomo. La nostra felicità rimane dunque sempre soltanto un desiderio, senza che possa mai diventare una speranza, a meno che non intervenga qualche altra potenza.

8. *Scolaro.* La ragione non avrebbe per sè stessa motivi per ammettere come reale una potenza che distribuisce la felicità secondo il merito o il demerito degli uomini, che comanda a tutta la natura e governa il mondo con una suprema saggezza, in una parola per credere in Dio?

Scolaro. Sì; perchè noi vediamo nelle opere della natura che possiamo giudicare, una saggezza così vasta e così profonda, che non possiamo spiegarcela altrimenti che per l' arte indicibilmente immensa di un Creatore, dal quale noi abbiamo ragione di attendere pur nell' ordine morale, che costituisce il più bell' ornamento del mondo, un governo non meno saggio; onde accade che, se non ci rendiamo da noi stessi indegni della *felicità*, il che avviene quando trasgrediamo il nostro dovere, noi possiamo sperare di *parteciparvi.*

In questa specie di catechismo, che deve abbracciare interamente tutti gli articoli che riguardano la virtù e il vizio, bisogna avere la massima cura di dirigere l' attenzione sul fatto, che il comando espresso dal dovere non si fonda mai sui vantaggi o sugli inconvenienti, che possono risultare dal suo adempimento per l' uomo che esso obbliga, e nemmeno

per gli altri, ma che esso si fonda unicamente sul puro principiò morale, e che non bisogna accennare a quei vantaggi e a quei danni se non in modo accessorio, come a cose che non sono in sè affatto necessarie, ma che possono servire di veicolo o d' ingredienti per quelli che hanno il palato naturalmente debole. Ciò che vi è di *vergognoso* nel vizio, non ciò che può esservi di *dannoso* (per l' agente stesso) si deve mettere dappertutto in rilievo. Infatti, se non s' innalza al disopra di ogni cosa la dignità della virtù nelle azioni, scompare l' idea stessa del dovere, e si perde a poco a poco in prescrizioni puramente prammatiche; perchè allora l'uomo perde la coscienza della sua propria nobiltà, e questa diventa come una mercanzia offerta in vendita al prezzo, che gli offrono le sue ingannatrici inclinazioni.

Ma se si può spiegare tutto ciò in modo scientifico e rigorosamente esatto per mezzo della ragione propria dell'uomo, tenendo conto delle differenze d' età di sesso e di stato che egli incontra di volta in volta, resta ancora qualche cosa che deve formarne la conclusione, ed è di sapere che cosa determina l' animo interiormente e colloca l' uomo in una posizione tale, che egli non può più considerare sè stesso senza risentire la più grande ammirazione per le disposizioni primitive che risiedono in lui, e senza riceverne un' impressione che non si cancella mai. Se infatti, nel chiudere l'educazione dell' uomo, si enumerano ancora una volta sommariamente (si ricapitolano) i suoi doveri nel loro proprio ordine, e se, a proposito di ognuno d'essi, gli si fa rimarcare che tutti i mali, tutte le afflizioni e tutti i dolori della vita, persino la minaccia stessa della morte, che possono cadere su di lui per ciò solo che egli rimane fedelmente ubbidiente al suo dovere, non potranno però giammai togliergli la coscienza di sentirsi superiore a tutti i mali, anzi di esserne il padrone, si presenterà allora subito a lui la domanda: Che cosa è in me questa potenza, che può misurarsi con tutte le forze della natura sia in me stesso che fuori di me, e che è capace di vincerle, quando queste entrano in lotta con i miei principi morali? Quando questa questione, la cui soluzione sorpassa assolutamente la portata della ragione spe-

culativa, e che pure si posa da sè stessa, sorge nel cuore, l' incomprensibilità stessa inerente alla conoscenza di sè stesso deve dare all' animo un' elevazione tale, che l' eccita tanto più ad adempire santamente il suo dovere, quanto più fortemente esso è sollecitato a mancarvi.

In questo insegnamento moralmente catechetico sarebbe della maggiore importanza e utilità per la coltura morale, di proporre, a proposito dell'analisi di ogni specie di dovere, qualche questione casuistica e di mettere alla prova l' intelligenza dei fanciulli riuniti, domandando ad ognuno di essi come intende risolvere la questione insidiosamente proposta. E infatti, oltre che questa è una coltura della *ragione* perfettamente appropriata alla capacità di intelletti non ancora educati (perchè la ragione dimostra molto maggior facilità nella soluzione delle questioni che riguardano il dovere, che in quelle riguardanti questioni speculative), e che non vi è in generale miglior mezzo per esercitare l' ingegno della gioventù, bisogna notare specialmente, che è nella natura dell' uomo di *amare* ciò che egli ha studiato in modo scientifico (ciò di cui la *scienza* non gli è estranea), e così, per mezzo di esercizi di questo genere, l' alunno sarà insensibilmente condotto a prendere *interesse* alla morale.

Ma è della maggiore importanza nell' educazione di non confondere (amalgamare) il catechismo morale col catechismo religioso, e più ancora di non farlo succedere a questo; ma bisogna sempre cominciare col catechismo morale, usando veramente la maggior diligenza per dargli tutta la chiarezza e l' estensione desiderabili. Perchè senza di esso la religione non sarebbe null' altro che ipocrisia, l' uomo non si sottometterebbe al dovere che per timore, e la morale, non essendo nel cuore, sarebbe menzognera.

Seconda sezione.

Ascetica etica.

§ 53.

Le regole dell' esercizio della virtù (*exercitiorum virtutis*) si rapportano a queste due disposizioni dell' animo, di essere cioè *ardito* e *sereno* (*animus strenuus et hilaris*) nell' adempimento dei proprii doveri. Infatti la virtù ha degli ostacoli da combattere, per vincere i quali essa deve riunire tutte le sue forze e nello stesso tempo sacrificare parecchie gioie della vita, la cui perdita potrebbe talvolta rendere l'animo triste e cupo; ora, ciò che non si fa con piacere, ma soltanto come una servitù, non ha, per colui che in questo stato d'animo adempie il suo dovere, alcun valore interno nè potrà mai essere amato da lui, che anzi egli eviterà, per quanto gli sarà possibile, l' occasione di adempiere il suo dovere.

La coltura della virtù, vale a dire l' ascetica morale ha per principio, in quanto si tratta di un esercizio fermo coraggioso ardito della virtù, il motto preferito dagli Stoici: Avvezzati a *sopportare* i mali accidentali della vita, e a *saper far senza* dei godimenti superflui (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*). È una specie di *dietetica* per l' uomo atto a conservarlo moralmente sano. La *salute* però è soltanto un benessere negativo, che non può essere sentito per sè stesso. Bisogna che vi si aggiunga qualche cosa, che procuri un gradevole godimento della vita, e che sia per altro puramente morale. Questa aggiunta è un cuore sempre sereno, secondo l' idea del virtuoso *Epicuro*. Ed infatti, chi ha maggior ragione di essere d' animo sereno, e riguarderà come un dovere di collocarsi in questo stato di serenità e di farsene un' abitudine, se non colui che ha la coscienza di non aver trasgredito volontariamente la legge morale e che è certo inoltre di non cadere in alcuna colpa di questo genere (*hic murus aheneus esto* etc. Horat.)? L'ascetismo monacale invece, che per un timore superstizioso o per un ipocrita orrore di sè stesso usa mortificare e torturare il proprio corpo, non ha

nulla di comune colla virtù, ma è una specie di espiazione fanatica, che consiste nell' infliggere a sè stesso certi castighi, e che, invece di *pentirsi* moralmente (vale a dire di prendere la risoluzione di correggersi), crede di *espiare* così le proprie colpe; ora un castigo scelto da noi stessi e inflitto a noi stessi è una contraddizione (perchè il castigo deve sempre essere imposto da un altro), e invece di produrre quella sincerità e serenità d' animo che accompagna la virtù, non può aver luogo senza suscitare un secreto odio contro i comandi della virtù. La ginnastica etica consiste dunque soltanto nella lotta contro le tendenze della natura, ed ha per scopo di rendersene padroni per poterle dominare nei casi che possono presentarsi, in cui la morale fosse in pericolo; in conseguenza essa rende l' uomo ardito e lieto nella coscienza della propria libertà riconquistata. *Pentirsi* di qualche cosa (il che è inevitabile, quando si ricordano certe colpe passate, le quali anzi è nostro dovere di non dimenticare mai), e imporsi una *penitenza* (per esempio il digiuno), non per bisogno di dieta, ma per un' intenzione pia, sono due atti ritenuti moralmente molto diversi; l'ultimo, che ha qualche cosa di triste, di cupo, di sinistro, rende la virtù odiosa e allontana da essa i suoi partigiani. Il regime (la disciplina) che l' uomo esercita su sè stesso, non può esser meritorio e esemplare se non in grazia della serenità che l'accompagna.

Conclusione

La dottrina religiosa come scienza dei doveri verso Dio sta al di fuori dei confini della pura filosofia morale.

Protagora d'Abdera cominciava un suo libro colle parole: « Se gli Dei esistano o non esistano, è una cosa di cui non posso dir nulla » [1]. Egli perciò fu dagli Ateniesi cacciato dalla città e dal suo territorio, e i suoi libri furono bruciati davanti all' assemblea pubblica. (*Quinctiliani, Inst. orat. lib. 3.*

---

[1] « *De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere* ».

cap. 1). Ora con ciò i giudici di Atene fecero come *uomini* una cosa molto *ingiusta*, ma come *magistrati* e come giudici agirono in modo *giuridico* e conseguente; perchè come mai si sarebbe potuto prestare giuramento, se non fosse stato decretato pubblicamente e legalmente dal *potere* sovrano (*de par le Senat*) che vi sono degli Dei? ([1]).

Ma una volta accordata questa credenza, e ammesso che la *dottrina* religiosa è una parte integrante della *dottrina* universale dei doveri, resta ancora la questione di determinare i limiti della *scienza*, a cui essa appartiene, e di sapere se essa deve essere considerata come una parte dell'etica (perchè qui non è il caso di parlare di diritto degli uomini tra di loro), o se essa è completamente al di fuori dei limiti d'una morale puramente filosofica.

La *forma* di tutte le religioni, se si definisce la religione come « l'insieme di tutti i doveri concepiti come (*instar*) comandi divini », appartiene alla morale filosofica, perchè non si considera che il rapporto della ragione coll'*idea* che essa

---

([1]) Più tardi, è vero, un grande saggio nella sua legislazione morale ha assolutamente proibito il giuramento come assurdo, e nello stesso tempo come confinante quasi colla bestemmia; ma nell'ordine politico si continua ancor sempre a credere che è assolutamente impossibile di non mettere questo mezzo meccanico al servizio dell'amministrazione della giustizia pubblica, e si sono immaginate delle comode interpretazioni per sfuggire a quella proibizione. Come sarebbe un'assurdità giurare in tutta serietà che vi è un Dio (perchè bisogna prima averlo ammesso, per poter giurare in generale), rimane ancora la questione di sapere, se un giuramento è possibile e valevole, quando si giuri soltanto *nel caso* che vi sia un Dio (senza nulla decidere in proposito come Protagora). Nel fatto tutti i giuramenti prestati onestamente e nello stesso tempo con riflessione non possono avere un altro senso che questo. Poichè se qualcuno si offre di giurare semplicemente che vi è un Dio, non sembra correre con ciò un gran rischio, vi creda egli o no. Se vi è un Dio (dirà il mentitore) io ho colpito giusto; se non vi è, non debbo renderne conto a nessuno, e non corro alcun pericolo con tale giuramento. Ma, *se vi è un Dio*, non vi è proprio nessun pericolo nell'essere sorpreso a mentire volontariamente e persino coll'intenzione d'ingannar Dio?

stessa si forma di Dio, e non vi si trasforma ancora un dovere religioso in un dovere verso (*erga*) Dio, come *Essere* esistente al di fuori della nostra idea, poichè in questo caso si fa astrazione dalla sua esistenza. Che noi dobbiamo pensare tutti i doveri dell' uomo come sottoposti a questa condizione *formale* (vale a dire riferirli a una volontà divina data *a priori*), è cosa di cui non si può dare che una ragione soggettivamente logica. Noi non possiamo renderci ben sensibile l' obbligazione (la costrizione morale) senza rappresentarci un *altro* essere e la sua volontà (di cui la ragione legislatrice universale non è che l' interprete), cioè senza rappresentarci Dio. Ma questo dovere *relativo* a Dio (propriamente all' idea che noi ci formiamo di un tale Essere) è un dovere dell' uomo verso sè stesso, vale a dire non è l' obligazione oggettiva di prestare certi servizi ad un altro, ma soltanto l' obbligazione soggettiva di fortificare l' impulso morale nella nostra propria ragione legislativa.

Per ciò che riguarda la *materia* della religione o l' insieme dei doveri *verso* (*erga*) Dio, vale a dire il culto che dobbiamo rendergli (*ad praestandum*), esso non potrebbe contenere che dei doveri particolari, che non deriverebbero dalla sola ragione, quale sorgente di ogni legislazione universale, e che per conseguenza non potrebbero esser conosciuti da noi *a priori*, ma soltanto empiricamente, vale a dire che apparterrebbero unicamente alla religione rivelata come comandi di Dio : la religione dunque supporrebbe anche l' esistenza di un tale Essere, e non soltanto la sua idea dal punto di vista pratico; inoltre essa non dovrebbe supporlo arbitrariamente, ma rappresentarlo come dato immediatamente o mediatamente nell' esperienza. Ma una tale religione, per quanto possa essere ben fondata, non potrebbe più costituire una parte della *morale puramente filosofica*.

La *religione* dunque, come dottrina dei doveri verso Dio, sta al di là di tutti i confini dell' etica puramente filosofica, e ciò serve di giustificazione all' autore del presente lavoro per non aver fatto entrare, come si praticava ordinariamente, nella sua etica la religione così intesa.

Può ben essere questione, è vero, di una religione consi-

derata entro i limiti della sola ragione, che non deriva però dalla sola ragione, ma si fonda nello stesso tempo su testimonianze storiche e su una dottrina rivelata, pur trovandosi d'*accordo* colla ragione pura pratica (poichè questa non la contraddice affatto). Ma allora non si tratta di una dottrina religiosa *pura*, bensì di una dottrina religiosa applicata a una storia data, per la quale quindi non vi sarebbe nessun posto in un'*etica* come pura filosofia pratica.

Annotazione finale

Tutte le relazioni morali degli esseri ragionevoli, contenenti un principio d'unione e d'armonia tra la volontà dell'uno e quella dell'altro, possono ricondursi all'*amore* e al *rispetto*, e, in quanto questo principio è pratico, il motivo determinante della volontà si riferisce, per ciò che riguarda l'amore, al *fine* degli altri, e per ciò che riguarda il rispetto al loro *diritto*. Se tra questi esseri ve ne è uno, che ha soltanto dei diritti e nessun dovere verso gli altri (Dio), mentre in conseguenza gli altri non hanno verso di Lui che dei doveri e nessun diritto, il principio dei loro rapporti morali è *trascendente*, e invece il rapporto dell'uomo verso l'uomo, la volontà dei quali si limita reciprocamente, è un rapporto *immanente*.

Non si può concepire il fine di Dio relativamente al genere umano (il perchè della sua creazione e conservazione) in altro modo che considerandolo come uno scopo d'amore, vale a dire come la *felicità* dell'uomo. Ma il principio della volontà divina, dal punto di vista del rispetto (della venerazione), che gli è dovuto, e che limita e restringe gli effetti dell'amore, cioè il principio del diritto divino non può essere che quello della *giustizia*. Si potrebbe anche dire (umanamente parlando), che Dio ha creato degli esseri ragionevoli quasi per un bisogno di avere all'infuori di Lui qualche cosa che Egli potesse amare, o da cui anche potesse essere amato. Ma la giustizia di Dio considerato come *punitore* gli dà su di noi, secondo il giudizio della nostra stessa ragione, un diritto che non soltanto è grande come il principio precedente,

ma che gli è anzi superiore (perchè è un principio restrittivo). E infatti la *ricompensa* (*praemium, remuneratio gratuita*) non può essere considerata come effetto della giustizia di Dio verso esseri, i quali non hanno nessun diritto, ma soltanto dei doveri verso di Lui, bensì si deve considerarla come derivata dal suo amore e dalla sua bontà (*benignitas*); a più forte ragione l' uomo non può sollevare nessuna pretesa di *rimunerazione* (*merces*) verso un tale Essere, e una *giustizia* rimunerativa (*iustitia brabeutica*) nei rapporti di Dio cogli uomini è una contraddizione.

Eppure vi è nell' idea della giustizia esercitata da un Essere, i cui fini sono collocati al di sopra di ogni attacco, qualche cosa che non s' accorda completamente col rapporto dell' uomo con Dio, cioè l' idea di una *lesione*, che potrebbe esser commessa contro il padrone infinito e inaccessibile del mondo ; e qui non si tratta di quelle violazioni di diritto che gli uomini commettono tra di loro, e sulle quali Dio decide come giudice incaricato di punire, ma d' una violazione diretta contro Dio stesso e il suo diritto, vale a dire si tratta di qualche cosa, il cui concetto è *trascendente*, cioè collocato al di fuori del concetto di ogni giustizia penale, della quale noi possiam trovare parecchi esempi (quella che esiste tra gli uomini) ; e i cui principî trascendenti non possono accordarsi con quelli che noi applichiamo nei diversi casi della vita, e per conseguenza sono affatto vuoti per la nostra ragione pratica.

L' idea di una giustizia penale divina è qui personificata. Ora, non è punto un essere particolare che esercita questa giustizia (perchè allora vi sarebbe contraddizione tra questo essere e i principi del diritto), ma è la giustizia stessa quasi in essenza (altrimenti detta anche la giustizia *eterna*), la quale, come il *Fatum* (il *Destino*) degli antichi poeti filosofi, è ancora al disopra di Giove, e che decide conformemente al diritto, con una necessità ferrea e per noi inaccessibile. Eccone qualche esempio.

La punizione (secondo Orazio) non perde mai di vista il colpevole che cammina superbamente davanti ad essa, ma lo segue incessantemente, quantunque cammini con piede zoppo,

finchè lo raggiunge. Il sangue ingiustamente sparso grida vendetta. Il delitto non può mai rimanere impunito; se la punizione non colpisce il colpevole, dovranno scontare per lui i suoi discendenti, oppure, se non lo coglie nel corso della sua vita, egli pagherà in un'altra vita dopo la morte ([1]), il che si ammette e si crede volontieri per soddisfare alle esigenze dell' eterna giustizia. — Io non voglio aprire la porta del mio paese a nessun *omicidio*, diceva una volta un principe molto saggio, facendo grazia al duellista assassino, per il quale voi mi supplicate. — Bisogna che *il debito del peccato* sia scontato, dovesse un innocente offrirsi in vittima espiatoria (ma allora non si può dare il nome di punizione alla sofferenza che ricade su di lui, perchè egli non ha commesso nessun delitto). Tutti questi esempi dimostrano, che non è punto a una *persona* amministrante la giustizia che si attribuiscono queste sentenze di condanna (perchè questa non potrebbe pronunciarle tali, senza mostrarsi ingiusta verso gli altri), ma che è la pura giustizia come principio trascendente, attribuito a un soggetto sopra-sensibile, ciò che determina il diritto di questo Essere: diritto, che è in vero d'accordo colla *forma* di questo principio, ma contrario alla materia di esso, al *fine*, che è sempre la *felicità* degli uomini.

Infatti, stando alla quantità sempre molto grande di uomini, che aumentano senza posa il numero dei loro delitti, la giustizia penale collocherebbe il *fine* della creazione,

---

([1]) Non è nemmeno necessario di far intervenire qui l'ipotesi di una vita futura per rappresentare in tutta la sua integrità l'effettuazione di quella pena, che minaccia il colpevole. Perchè l'uomo, considerato nella sua moralità, è giudicato come un oggetto soprasensibile da un giudice soprasensibile, e non secondo le condizioni del tempo; ma qui si tratta soltanto della sua esistenza. La vita terrestre dell' uomo, sia essa lunga o breve o anche eterna, è soltanto un' esistenza fenomenale, e il concetto della giustizia non ha bisogno di una determinazione più precisa; così dunque non si comincia propriamente coll' ammettere la credenza in una vita futura, in cui la giustizia finale possa avere il suo effetto, ma piuttosto si deriva dalla necessità della punizione la conseguenza di una vita futura.

non nell'*amore* del Creatore (come bisogna pur ammettere), ma nella stretta osservanza del *Diritto* (cioè essa farebbe del diritto stesso lo scopo che costituisce la *gloria* di Dio). Il che, essendo il diritto (o la giustizia) non altro che la condizione restrittiva dell' amore (o della bontà), sembra in contraddizione con i principî della ragione pratica, secondo la quale non avrebbe dovuto aver luogo la creazione di un mondo, che produce un risultato così opposto all' intenzione del suo Creatore, il quale non poteva avere per principio che l' amore.

Si vede da ciò, che nell' etica, intesa come filosofia pura pratica fondata sulla legislazione interna, i rapporti morali dell'*uomo* con l'*uomo* sono i soli che possano essere comprensibili per noi; ma che tutto ciò che concerne i rapporti di Dio con l' uomo, sorpassa completamente i limiti della nostra natura e ci è assolutamente incomprensibile. E con ciò resta confermato ciò che era stato sostenuto più avanti, che l' etica non può estendersi al di là dei confini dei doveri reciproci tra gli uomini.

PROSPETTO

DELLA RIPARTIZIOME DELL'ETICA

I. Dottrina etica elementare.

PRIMA PARTE

Dei doveri dell'uomo verso *sè stesso.*

Libro Primo.

Dei doveri *perfetti* dell' uomo verso sè stesso.

CAPITOLO PRIMO

Del dovere dell'uomo verso sè stesso considerato come essere *animale.*

CAPITOLO SECONDO

Del dovere dell'uomo verso sè stesso considerato puramente come *essere morale.*

PRIMA SEZIONE

Dei doveri dell' uomo verso sè stesso considerato come *giudice* naturale di sè stesso.

SECONDA SEZIONE

Dell' *imperativo* supremo di tutti i doveri verso sè stesso.

SEZIONE EPISODICA

Dell' *anfibolia* dei concetti morali di riflessione per riguardo ai doveri verso sè stesso.

Libro Secondo.

Dei doveri *imperfetti* dell' uomo verso sè stesso per rispetto al suo fine.

PRIMA SEZIONE

Del dovere verso sè stesso nello *sviluppo* e *accrescimento della propria perfezione naturale.*

Seconda Sezione

Il dovere verso sè stesso nella *elevazione della propria perfezione morale.*

SECONDA PARTE

Dei doveri morali verso *gli altri.*

Capitolo Primo

Dei doveri verso gli altri considerati *soltanto come uomini.*

Prima Sezione

Del *dovere d'amore* verso gli altri uomini.

Seconda Sezione

Del *dovere di rispetto* per gli altri.

Capitolo Secondo

Del dovere verso gli altri *a seconda della diversità di loro condizione.*

Conclusione della Dottrina Elementare

Della intima connessione dell' amore col rispetto nell' *amicizia.*

II. Metodologia etica.

Prima Sezione

Didattica morale.

Seconda Sezione

Ascetica morale.

CONCLUSIONE DI TUTTA L'ETICA

INDICE DEL VOLUME

(*) Le due Sezioni di questo capitolo secondo, insieme con la parte episodica, potrebbero più opportunamente costituire un terzo capitolo del primo libro; ma noi abbiam voluto attenerci scrupolosamente alla divisione dell'originale tedesco.
(N. d. R.)

II. — Metodologia morale.